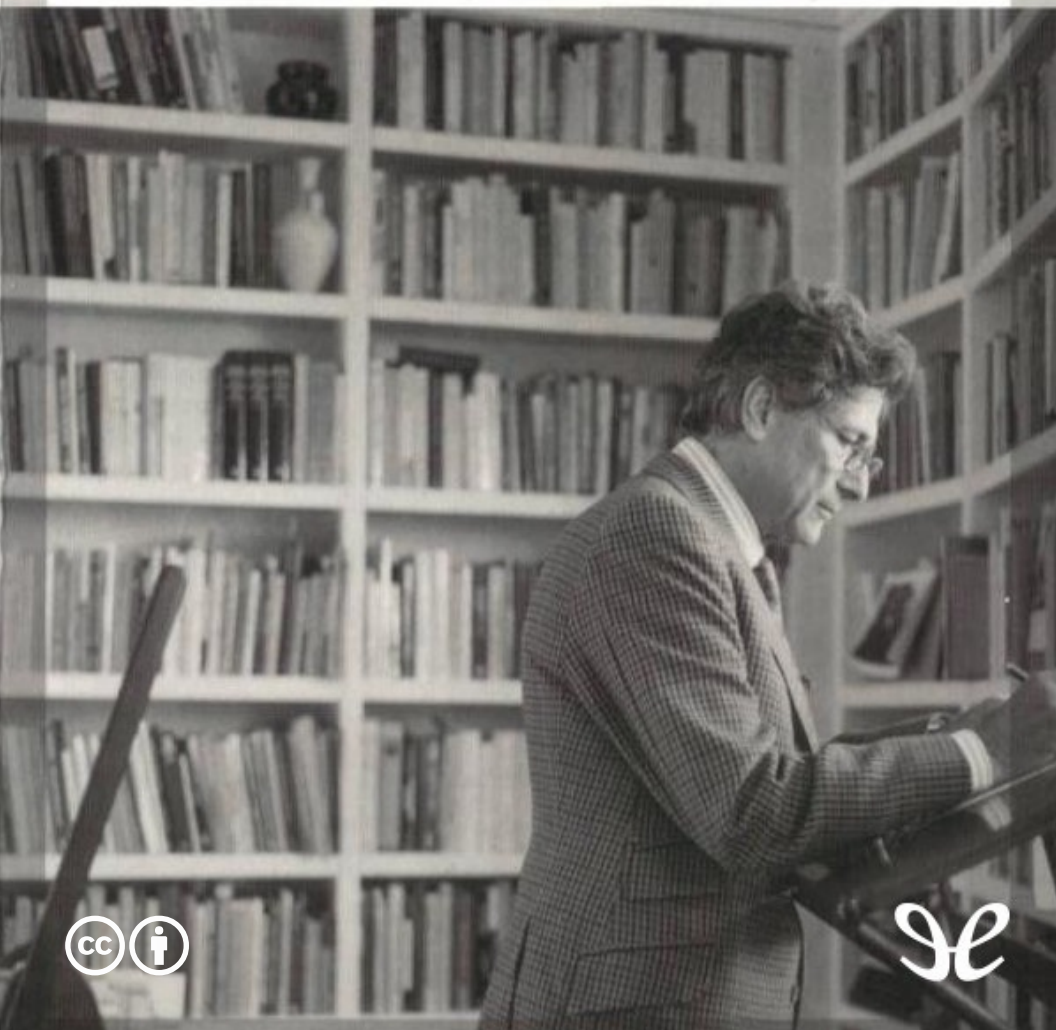
EDWARD W. SAID

HUMANISMO Y CRÍTICA DEMOCRÁTICA

La responsabilidad pública de escritores e intelectuales



El autor hace una valiosísima reflexión sobre el papel que ofrecen las Humanidades, a las que dedicó plenamente su vida como profesor en la Universidad de Columbia. Igual que Said, muchos han sido los pensadores, académicos y filósofos que nos han ofrecido sus reflexiones sobre el «papel de los intelectuales». Por ejemplo, el italiano Antonio Gramsci escribió que «todos los hombres son intelectuales» (tutti gli uomini sono intellectualli), aunque muchos no desempeñaran la función de intelectuales. Lo que Said afirma y refleja perfectamente Akeel Bilgrami es que, a menos que complementemos el autoconocimiento con la autocrítica o, mejor dicho, hasta que no comprendamos que el verdadero autoconocimiento está hecho de autocrítica, el Humanismo y sus manifestaciones disciplinares («las Humanidades») no presidirán el horizonte. La función crítica es tan necesaria hoy como antes, e incluso llegaría a pensar que cada vez es mayor el nivel de necesidad.

epublibre

Edward W. Said

Humanismo y crítica democrática

La responsabilidad pública de escritores e intelectuales

ePub r1.0
Titivillus 21.10.16
EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Humanism and Democratic Criticism*
Edward W. Said, 2004
Traducción: Ricardo García Pérez
Retoque de cubierta: Titivillus
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre (EPL), 2016
Conversión a pdf: FS, 2020

A Richard Poirier,
querido amigo, insigne crítico, maestro.

Prólogo

El legado intelectual de Edward Said será en primera instancia político debido a su inmenso coraje político, porque en reiteradas ocasiones lo hizo público en defensa de la causa de la libertad de los palestinos, porque la mayor parte de sus obras más famosas y conocidas son la prolongación intelectual de esas contiendas y esos temas políticos, y porque a menudo se expresa en una prosa que tiene el voltaje de la dramatización política. Este es el alcance de su legado no solo en la imaginación popular, sino también quizá a los ojos de la comunidad académica investigadora. Es inevitable, y quizá está bien que sea así. Pero este libro, el último que escribió, nos permite situar dicho legado en el contexto filosófico más amplio de su humanismo; acaso el único «ismo» que, con sus obstinados ideales, acabó reconociendo pese a que las propuestas vanguardistas de las últimas décadas de teoría literaria lo hubieran presentado como una orientación santurrona y sentimental.

Este libro nació de unas conferencias pronunciadas por primera vez en la Universidad de Columbia, en un ciclo programado por Jonathan Colé en nombre de Columbia University Press, y la editorial los publica ahora en este volumen en su colección Cuestiones de Filosofía de Columbia. La pasión ciudadana y el impresionismo desbordante de emotividad que destilan las conferencias de Said están atravesados por una argumentación profunda y

bien estructurada.

Desde los antecedentes clásicos más tempranos hasta las versiones más sutiles que han perdurado hasta la actualidad, el humanismo se ha desenvuelto a lo largo de todas sus diversas formulaciones doctrinales entre dos elementos de máxima generalidad que se han mantenido invariables. Retrospectivamente, podrían considerarse los dos polos que lo definen. Uno es su aspiración de hallar algún rasgo o rasgos para caracterizar lo específicamente humano; para diferenciarlo tanto de la naturaleza, tal como la estudian las ciencias naturales, como de lo sobrenatural y trascendente, tal como se abordan los límites de la teología o la metafísica absoluta. El otro es el anhelo de reflexionar sobre todo lo humano, sobre lo humano allá donde se encuentre y por remota que pueda ser la distancia respecto a la vivida presencia de lo que nos resulta más familiar. La sentencia «Nada humano me es ajeno», todavía conmovedora a pesar de su inmensa popularidad (y de la leyenda que pesa sobre sus banales orígenes), transmite parte de ese anhelo.

Tras enmarcar entre estos dos polos las complejas y bien tramadas líneas de desarrollo de este libro, los perfiles de su argumentación adquieren relieve. Desde uno de estos polos, Said invoca desde el primer momento un axioma de Vico para explorar lo que caracteriza a lo humano: que lo que mejor conocemos es lo que producimos y construimos nosotros mismos, esto es, la historia. Por consiguiente, el autoconocimiento se diferencia de otras formas de conocimiento y adquiere una categoría especial. Y, hasta donde sabemos, solo los seres humanos son capaces de alcanzar tal conocimiento de sí mismos. Respecto al otro polo, y para hacer acuciante la sentencia de Terencio, Said se sumerge desde el principio en la actualidad para advertirnos de las catástrofes que se avecinarán, o que de hecho ya se

ciernen sobre nosotros, si conducimos nuestra vida pública como intelectuales indiferentes a las inquietudes y al sufrimiento de gentes de lugares muy alejados de nuestro occidental y metropolitano interés, tan centrado en nosotros mismos.

Aun cuando estos puedan ser extremos relativamente inamovibles en el conjunto de las ideas profundamente cambiantes que calificamos de «humanísticas», ambos rasgos no son dos polos independientes. No se trata de elementos inconexos y contingentes del humanismo, sino que deben agruparse bajo un punto de vista coherente.

Con el fin de salvar la distancia que los separa, Said desarrolla los dos puntos de partida de la exploración; primero, en uno de los extremos, completando la idea de Vico con un sorprendente aditamento filosófico. Lo que Vico puso de manifiesto fue la capacidad específicamente humana para el autoconocimiento y el rango especial que posee dicho conocimiento entre todas las demás formas del mismo de que disponemos. Este carácter especial, que ha dado lugar desde su época a conceptos como *Verstehen, Geisteswissenschaften* o, como solemos decir en Estados Unidos, «ciencias sociales», no sugieren nada no obstante sobre la función de las humanidades ni sobre la posición central que ocupan. Por sí solo, apenas nos proporciona siquiera el tema de estas conferencias: el humanismo. Lo que Said afirma es que, a menos que complementemos el autoconocimiento con la autocrítica o, mejor dicho, hasta que no comprendamos que el verdadero autoconocimiento está hecho de autocrítica, el humanismo y sus manifestaciones disciplinares («las humanidades») no presidirán el horizonte. Lo que hace posible dicho complemento y esa nueva comprensión es el estudio de la literatura. Para expresarlo de un modo sucinto, cuando el estudio de la literatura, que equivale a decir «la

crítica», actividad a la que el propio Said se dedicó durante toda su vida, complementa al autoconocimiento, consigue que florezca la capacidad humana genuina y exclusiva de la especie: la capacidad para la autocrítica.

Pasando ahora al otro extremo, ¿qué relación guarda (y no solo relación contingente, sino relación necesaria) la preocupación por todo lo humano con esta capacidad para la autocrítica? ¿Por qué no se trata sin más de dos elementos diferenciados de nuestra concepción del humanismo? La respuesta de Said es que cuando la crítica de nuestras universidades no es provinciana, y estudia las tradiciones y conceptos de otras culturas, se abre a las fuentes mediante las cuales puede convertirse en autocrítica; unas fuentes de las que no se dispone si se aplica un enfoque más cómodo y estrecho de miras. Así pues, «el Otro» es la fuente y el recurso principal para una comprensión mejor y más crítica del «Yo». Es importante entender, pues, que según Said la apelación al ideal de Terencio no puede degenerar en una fetichización de la «diversidad» en aras de sí misma, ni en la adopción simplista y «correcta» de las actuales tendencias multiculturalistas. Constituye estrictamente un paso en una argumentación que comienza con Vico y desemboca en la relevancia del humanismo para la vida y la política estadounidenses. No existe defensa más erudita y noble del multiculturalismo que la que se presenta en este libro.

Aun expuesta de un modo tan sucinto, la argumentación resulta instructiva y de largo alcance. Forjar el vínculo metodológico que Said establece entre los dos polos del humanismo nos permite resolver —o en cierta medida, realizar avances considerables para resolver— algo para lo que no había todavía solución en la obra del propio Vico: la tensión entre la historia y el concepto de agencia. El historicismo, la doctrina nacida de la filosofía de Vico,

siempre ha presentado esta tensión bajo un perfil particularmente enojoso. Conocernos a nosotros mismos en la historia significa vernos como objetos, vernos en tercera persona en lugar de deliberar y actuar como sujetos y agentes en primera persona. Y es la misma tensión que resuena en la crítica que hace Clifford a la primera obra de Said, *Orientalismo*, y que este expone con detalle al comienzo del libro: que, apelando como esa obra apela a Foucault, no es posible reconciliar la negación del sujeto y la agencia humanos con sus propios impulsos intelectuales humanistas. Pero si la argumentación que se detecta en estas conferencias es acertada, si nos permite pasar del énfasis de Vico en la historia al fundamento absolutamente cosmopolita para la autocrítica, habremos recorrido un largo trecho para suavizar estas tensiones. Ahora podríamos no solo afirmar, sino reivindicar con cierto derecho, como lo hace Said, que la crítica son dos cosas en apariencia incongruentes entre sí: es filología, «historia» de las palabras, «recepción» de una tradición y, al mismo tiempo, «resistencia» ante esa tradición y ese cúmulo de costumbres que las palabras atesoran.

Dado que la argumentación confiere al humanismo rigor y vigor intelectual, así como una actualidad y una relevancia políticas que lo tornan irreconocible con respecto a la anticuada doctrina en que se había convertido a lo largo del siglo pasado, y ofrece a quienes están desilusionados o sencillamente aburridos de esa doctrina algo más vivo e importante hacia lo que volverse que los áridos formalismos y relativismos de los últimos años, por todo ello, debemos estarle sumamente agradecidos.

AKEEL BILGRAMI

Prefacio

Los tres principales capítulos de este libro fueron en primera instancia un conjunto de conferencias pronunciadas en enero de 2000 en la Universidad de Columbia, con ocasión de un ciclo anual sobre aspectos de la cultura estadounidense patrocinado por la universidad y por Columbia University Press. La invitación original procedía del rector, Jonathan Cole, un querido amigo y colega de Columbia desde hace muchos años cuyo compromiso con el rigor intelectual y la reflexión sin trabas ha contribuido a convertir nuestra universidad en un lugar tan extraordinario. En octubre y noviembre de 2003 amplié las conferencias a cuatro y alteré los énfasis del conjunto para incluir no solo lo que habría de convertirse en una cuarta conferencia (incluida en este libro en forma de capítulo sobre la obra maestra del humanismo de Auerbach, *Mimesis*), sino también para que respondiera a las transformaciones sufridas por el contexto político y social. Estas cuatro conferencias fueron pronunciadas gracias a la generosa invitación del Centre for Research in the Arts, Social Sciences, and Humanities (CRASSH), dirigido por el profesor Ian Donaldson, de la Universidad de Cambridge, donde mi esposa Mariam y yo gozamos de la maravillosa hospitalidad del King's College. Estoy profundamente agradecido a Ian y Grazia Donaldson por su calidez y su extraordinario ánimo, y a Mary-Rose Cheadle y Melanie Leggatt, del CRASSH, por su extraordinaria disposición y ayuda prácticas. Apenas tenemos palabras para expresar nuestra gratitud hacia la rectora, Pat

Bateson, y el cuerpo docente del King's College, por su hospitalidad durante lo que para mí fue una época muy dura. Resulta irónico que ambos ciclos de conferencias, las de Nueva York y las de Cambridge, fueran pronunciadas mientras recibía intensas sesiones de quimioterapia y transfusiones sanguíneas; de modo que en verdad necesitaba, y ciertamente aprecié, toda la ayuda que recibí. Ahora he reelaborado las conferencias y las he revisado para su publicación.

Lo sucedido entre las dos fechas que he mencionado antes fueron los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Una atmósfera política diferente se ha apoderado de Estados Unidos y, en distinto grado, del resto del mundo. La guerra contra el terrorismo, la campaña de Afganistán, la invasión angloestadounidense de Irak: todo ello ha dado lugar a un mundo de crecientes animadversiones, a una actitud mucho más agresiva hacia el resto del mundo por parte de Estados Unidos y, según percibo teniendo en cuenta mis propios antecedentes biculturales, a una exacerbación del conflicto entre lo que se ha denominado «Occidente» y «el islam», etiquetas ambas que desde hace mucho tiempo me resultan engañosas y que, a menos que se deconstruyan analítica y críticamente, son más adecuadas para movilizar pasiones colectivas que para comprender la realidad con lucidez. Las culturas coexisten e interaccionan de un modo muy fructífero en una proporción mucho mayor de lo que combaten entre sí. Es a esta idea de cultura humanística como coexistencia y comunidad compartida a lo que pretenden contribuir estas páginas; y, con independencia de que lo consigan o no, me queda al menos la satisfacción de haberlo intentado.

Debido a todas estas circunstancias personales y generales, mis conferencias sobre el humanismo estadounidense y su importancia en el mundo en que vivimos no constituyen ni

una declaración definitiva ni un llamamiento para tomar las armas. Dejaré, como es lógico, que las páginas que siguen hablen por sí solas; pero me gustaría señalar que he tratado de analizar reflexivamente aquellos aspectos que más significan para mí de todos los comprendidos en el amplísimo tema del que me ocupo. Por ejemplo, siempre me he preguntado qué relación guarda, y de qué naturaleza, el humanismo, al que por lo general se considera un campo de investigación bastante restringido, con otras esferas del quehacer intelectual, sin llegar nunca a asemejarse a la sociología o la ciencia política; este es el objeto de análisis del primer capítulo. En el segundo, tras haber sido estudiante y profesor universitario de humanidades durante varias décadas, me pareció importante dar cuenta de las diferencias entre el mundo en el que me eduqué y este otro en el que ahora vivo, y cómo las obligaciones de un humanista de aquel tiempo se enfrentan en ocasiones a lo que hoy día se espera de nosotros y, en concreto, mucho más a partir del 11 de septiembre. En el tercer capítulo analizo el crucial papel que desempeña la filología, a la que recurro, en relación con una descripción de la lectura atenta, minuciosa e imaginativa, con la esperanza de que una diestra apertura a lo que dice un texto (y junto a esa apertura, unas ciertas dosis de resistencia) represente la buena senda para el conocimiento humanístico en el mejor y más amplio sentido de esta expresión.

He añadido en último lugar un capítulo que ejerce de coda y se titula «La función pública de los escritores e intelectuales»; se trata de un artículo escrito originalmente para un acto académico, una conferencia sobre la república de las letras pronunciada en septiembre de 2000 en la Universidad de Oxford. Los sustanciales cambios que se han producido en este texto también reflejan la singular atmósfera que los terribles acontecimientos del 11 de septiembre nos

han impuesto, pero me gustaría subrayar que lo esencial de la argumentación se mantiene como originalmente se escribió.

EDWARD W. SAID

New York, mayo de 2003

1

La esfera del humanismo

Quisiera dar comienzo a este conjunto de reflexiones diciendo de antemano que, por una serie de razones bastante convincentes, me centraré en el humanismo estadounidense, si bien creo que buena parte de mi argumentación puede aplicarse también al de otros lugares. He vivido en Estados Unidos la mayor parte de mi vida adulta, y durante las cuatro últimas décadas he sido humanista, profesor, crítico y académico en activo. Este es el mundo que mejor conozco. En segundo lugar, dada su condición de única superpotencia que queda en el mundo, Estados Unidos plantea al humanista retos y exigencias especiales, diferentes de los que presenta cualquier otro país. Con todo, en tanto que sociedad evidentemente conformada por inmigrantes, Estados Unidos no es un lugar homogéneo, y este rasgo forma parte también de la mezcla de factores que el humanista estadounidense debe tener en cuenta. En tercer lugar, crecí en una cultura no occidental y, como cualquier anfibio o ser bicultural, soy particularmente consciente, creo, de las perspectivas y tradiciones diferentes de las que por lo general se consideran estrictamente estadounidenses u «occidentales». Esto último quizá me proporcione una óptica ligeramente peculiar. Por ejemplo, me interesan mucho los antecedentes europeos del humanismo estadounidense y los que proceden, o se consideran, de «fuera» del ámbito occidental; en el tercer y

cuarto capítulo me ocuparé de ellos y de cómo, en muchos aspectos, no proceden de la tradición occidental. Por último, el escenario estadounidense, y acaso el de todo el mundo, se ha alterado considerablemente tras los terribles sucesos del 11 de septiembre de 2001, que tan nefastas consecuencias han tenido para todos nosotros. También soy consciente de que nos han afectado a todos pero, una vez más, en esto también el contexto estadounidense es por razones obvias especial.

Lo último que quisiera señalar antes de comenzar es que el verdadero tema de este libro no es el humanismo *tout court*, que constituye una materia por lo general demasiado amplia y vaga en relación con aquello de lo que en realidad me ocuparé aquí, sino más bien el humanismo y la práctica crítica, el humanismo en tanto que conforma lo que uno hace como intelectual y como profesor académico de humanidades en el turbulento mundo de nuestros días, que ahora se muestra desbordado de hostilidades, guerras declaradas y todo tipo de terrorismos. Afirmar, junto con el joven György Lukács, que vivimos en un mundo fragmentado y abandonado por Dios, pero no por sus muchos y ruidosos acólitos, es correr el riesgo de quedarse corto.

Como he señalado antes, he sido profesor de literatura y humanidades en la Universidad de Columbia desde 1963. Por diversas razones, Columbia me ha brindado una plataforma privilegiada para observar el humanismo estadounidense en el siglo que acaba de llegar a su fin y en este otro que acaba de comenzar. Columbia es una universidad en la que durante los últimos ochenta y un años se ha venido ofreciendo de forma ininterrumpida un famoso conjunto (diría más bien legendario) de materias universitarias troncales que han venido a tipificar la educación liberal. En el corazón de este plan de estudios reside un curso de un año creado en 1937 y denominado sencillamente «Humanidades»; desde hace

varios años, este curso se conoce popularmente como «Humanidades occidentales» para distinguirlo de una oferta paralela denominada «Humanidades no occidentales» u «orientales». El hecho de que todos los estudiantes de primer o segundo curso deban matricularse en este riguroso curso de cuatro horas semanales ha sido completamente esencial, quizá incluso desafiante, para los aspectos positivos de toda índole que representa para la educación del Columbia College; ello se debe tanto a la indiscutible calidad y gran importancia de los autores estudiados —Homero, Heródoto, Esquilo, Eurípides, Platón y Aristóteles, la Biblia, Virgilio, Dante, san Agustín, Shakespeare, Cervantes y Dostoievski— como a la gran cantidad de tiempo prodigado no solo a esos difíciles autores y libros, sino también a defender la importancia que para el mundo en general tiene leerlos. El curso de humanidades de Columbia se alzó en gran medida indemne y no sufrió alteraciones tras las denominadas guerras culturales de las décadas de 1970 y 1980.

Recuerdo que hace alrededor de veinte años me pidieron que participara en una mesa redonda para analizar el curso de humanidades de la universidad, y recuerdo no menos vivamente que constituí una minoría de una persona cuando critiqué el curso por hacer que nuestros alumnos se enfrentaran a textos latinos, griegos, hebreos, italianos, franceses y españoles en traducciones que en ocasiones eran mediocres o anodinas. Señalé que el ejercicio de leer aquellos maravillosos libros al margen de su contexto histórico y muy alejados de sus formas originales exigía cierto análisis crítico. Sostenía que el hecho de proclamar con fervor y con los ojos bañados en lágrimas que leer a Dante constituye una experiencia indescriptible —como si fuesen viejos excursionistas que, llegados a la madurez, rememoran los viejos tiempos en que subían al Monte Washington o

desarrollaban alguna otra actividad similar asociada a un hábito pastoril y una tradición espuria—, unido a las hipótesis acríticas aireadas a lo largo de todo el curso sobre los «grandes libros», que de algún modo habían acabado por formar parte esencial del curso, eran rasgos abierta y justificadamente sospechosos. No sugerí en modo alguno que se suprimiera el curso, pero sí recomendé que se abandonara la identificación simplista de «nuestra» tradición con «las humanidades» y «las obras maestras». Existen «otras» tradiciones y, por consiguiente, otras humanidades; y, sin duda alguna, deberían tenerse en cuenta y emplearse para mitigar la importancia incuestionada de lo que de hecho constituía un «nosotros» conformado a machamartillo. Por otra parte, mi difunto colega Lionel Trilling me dijo que el curso de humanidades tiene la virtud de proporcionar a los alumnos de Columbia un fondo común de lecturas, y que aunque con el paso del tiempo ellos olvidaran los libros (como les pasa siempre a muchos), al menos todos habrían olvidado los mismos. No me pareció que este fuera un argumento contundente, pero en contraposición a no leer nada más que literatura técnica de ciencias naturales y sociales era en todo caso persuasivo. Desde entonces he secundado lo que mejor potencia el curso de humanidades, que es familiarizar a los alumnos con el canon literario y filosófico básico de las culturas occidentales.

Mencionar aquí a Trilling supone otorgar una considerable relevancia a otra de las afirmaciones que hace Columbia en lo que al humanismo respecta. Es una universidad que desde hace mucho tiempo cuenta con una gran aglomeración de distinguidos humanistas, con muchos de los cuales he tenido el placer de trabajar o simplemente de convivir aquí. Además del propio Trilling, ha habido figuras tales como (por nombrar solo a aquellos que conocí o con los que coincidí

cuando eran reputadas eminencias en 1963, cuando llegué a Nueva York) Mark van Doren, Jacques Barzun, F. W. Dupee, Andrew Chiappe, Moses Hadas, Gilbert Highet, Howard Porter, Paul Oskar Kristeller, Meyer Shapiro, Rufus Mathewson, Karl-Ludwig Selig y Fritz Stern, entre muchos otros. De la mayor parte de estos académicos sin duda era cierto que no solo eran humanistas en el sentido tradicional del término, sino que también se distinguían por ser notables ejemplos de lo que el humanismo académico fue y representa en sus máximos exponentes. Algunos de ellos —en concreto, Trilling— criticaban a menudo el humanismo liberal, en ocasiones incluso de un modo preocupante, si bien en público y a juzgar por la opinión de sus alumnos y colegas académicos representaban la vida humanista en su variedad más rica e intensa, sin tecnicismos ni excesos de profesionalismo. Con anterioridad a estos hombres —puesto que el Columbia College ha sido hasta hace solo dieciocho años un centro universitario esencialmente masculino—, hubo figuras tan dispares como John Dewey, Randolph Bourne y Joel Springarn, cuya labor en el terreno de la filosofía, el pensamiento político y la literatura tuvo una repercusión de primer orden a la hora de definir el compromiso de Columbia para que las virtudes del humanismo liberal, y en ocasiones también del radical, formaran parte del espíritu democrático y de la continua búsqueda de la libertad que tan bien ha documentado en Estados Unidos mi colega y amigo Eric Foner en su excelente libro *The Story of American Freedom*.

Gran parte de todo esto pone a mi disposición unos prometedores antecedentes para indagar sobre la relevancia y el futuro del humanismo en la vida actual, temas que constituirán el objeto de estas páginas. También señala lo rico y lo discutible que es este campo, del que surgen, en relación con la función y el lugar del humanismo y de las

humanidades, todo tipo de debates, polémicas y proyectos de investigación que han acabado por inundar la esfera pública durante los últimos años del siglo pasado y principios de este. No es mi deseo recapitular todos los argumentos, ni tengo capacidad para elaborar un extenso catálogo con los significados de la palabra «humanismo», salvo en la medida en que señale su implicación activa en lo que tengo que decir o para advertir que haré un uso muy selectivo de lo que otros han dicho. Mi argumentación pretende ser la continuación, en el ámbito de Columbia, de lo que mis predecesores han dicho y hecho; predecesores que, me apresuro a añadir, han hecho que los años que he pasado en esta institución me hayan resultado tan extraordinariamente ricos y valiosos. Pese a mi compromiso con la defensa de los derechos humanos de los palestinos, nunca he enseñado otra materia que no sea humanidades occidentales en Columbia, más concretamente literatura y música, y me propongo continuar haciéndolo mientras pueda. Pero, al mismo tiempo, creo que ha llegado el momento, al menos para mí, de reconsiderar, reexaminar y reformular la relevancia del humanismo, ahora que nos adentramos en este nuevo milenio en el que tantas circunstancias están experimentando unos cambios tan drásticos que acabarán transformando el contexto global en su totalidad.

Así pues, lo que sigue en este primer capítulo es una extensa reflexión sobre las posibilidades útiles del humanismo en tanto que práctica activa y no como territorio teórico, sobre el objeto de la actividad humanística, antes bien que una lista de los atributos deseables de un humanista dada toda la serie de reivindicaciones y reconvenciones que en nombre del humanismo y las humanidades formulan aquellos que lo proponen como si fuera algo en cuyo nombre pudieran hablar. En el segundo capítulo trataré de ofrecer una

descripción de los profundos cambios que en el transcurso de los últimos años del siglo XX se han producido en el sustrato mismo de la práctica humanística; cambios que deben ser expuestos de forma muy metódica con el fin de comprender qué podemos y qué no podemos hacer en nombre del humanismo y bajo sus auspicios. En el tercer capítulo, señalaré la necesidad de restaurar, reforzar y dotar de importancia en el quehacer humanístico estadounidense de hoy día a la filología, una disciplina inmerecidamente relegada y de apariencia anticuada, pero cautivadora desde el punto de vista intelectual. Por último, hablaré del libro más importante para la práctica humanística en general desde la Segunda Guerra Mundial, *Mimesis*, de Erich Auerbach, y de cómo nos brinda todavía hoy un perdurable ejemplo.

Debería subrayar de nuevo que abordo este tema no con el fin de elaborar una historia del humanismo, ni una exploración de todos sus posibles significados, y sin duda tampoco un concienzudo análisis de su relación metafísica con un Ser preexistente, como hace Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*. Lo que me interesa aquí es el humanismo como práctica útil para intelectuales y académicos que tratan de averiguar qué están haciendo o cuál es su compromiso como académicos, y cuyo deseo sea vincular estos principios con el mundo del que son ciudadanos. Esto comporta necesariamente grandes dosis de historia contemporánea, algunas generalizaciones sociopolíticas y, sobre todo, una marcada conciencia de por qué el humanismo es importante para esta sociedad en el momento actual, más de una década después de que haya acabado la guerra fría, cuando la economía global está experimentando transformaciones trascendentales y parece estar emergiendo un nuevo paisaje cultural, casi sin precedentes en nuestra experiencia hasta la fecha. La guerra

contra el terrorismo y la campaña militar en Oriente Próximo, que forma parte de una nueva doctrina militar estadounidense basada en los ataques preventivos, no son menos importantes que otras nuevas circunstancias que el humanista debe de algún modo afrontar. Además, se nos espolea constantemente para que reflexionemos acerca de cuál es la relevancia del humanismo cuando ya hay en el discurso ordinario numerosos conceptos que tienen el adjetivo «humano» en su raíz (y que suponen «humanitario» o «humanístico»). Sin ir más lejos, el bombardeo de Yugoslavia por parte de la OTAN en 1999 se calificó de «intervención humanitaria», pese a que muchas de sus consecuencias sorprendieron a la gente por su profunda falta de humanidad. Se dice que un intelectual alemán calificó globalmente este episodio de la OTAN como «humanismo militar». ¿Y por qué era al mismo tiempo «humanístico» y «humanitario» intervenir allí y no, pongamos por caso, en Ruanda o Turquía, donde se han llevado a cabo limpiezas étnicas a gran escala y asesinatos masivos? De manera similar, según Dennis Halliday, que en otro tiempo fue el funcionario de Naciones Unidas responsable de administrar en Irak el programa «Petróleo por alimentos», las consecuencias de las sanciones han sido «inhumanas y genocidas», apreciación esta que le llevó a dimitir de su cargo en señal de protesta. Sin embargo, todo esto, así como el lamentable destino del pueblo iraquí (o incluso el hecho de que Sadam Husein parezca haber prosperado durante el período de sanciones), apenas ha ingresado en el discurso durante la escalada para la guerra que se nos proponía, pese a que uno de los contenidos de la misma era la «liberación» del pueblo iraquí. Y por si eso fuera poco, como académicos y profesores, creemos que tenemos derecho a llamar «humanístico» a lo que hacemos y «humanidades» a lo que enseñamos. ¿Son todavía estas

expresiones válidas? Y, en caso afirmativo, ¿en qué aspecto? ¿Cómo podemos entonces caracterizar a la luz de su pasado y de su probable futuro el humanismo en tanto que actividad?

A partir del 11 de septiembre, el terror y el terrorismo han sido introducidos en la conciencia pública con una asombrosa insistencia. En Estados Unidos, el principal énfasis ha recaído sobre la diferencia entre nosotros, los buenos, y ellos, los malos. Según George Bush, o estás con nosotros o contra nosotros. Nosotros representamos una cultura humanitaria; ellos, la violencia y el odio. Nosotros somos civilizados; ellos son bárbaros. Entremezcladas con todo esto hay dos suposiciones viciadas: la primera, que su civilización (el islam) se opone radicalmente a la nuestra (Occidente), una tesis vagamente basada en la tesis deplorablemente vulgar y reduccionista de Samuel Huntington sobre el choque de civilizaciones; la segunda es la absurda idea de que analizar la historia política o la naturaleza del terror en la tentativa de tratar de definirlo equivale a justificarlo. No pretendo dedicar tiempo alguno a examinar estas ideas ni a tratar de refutarlas puesto que, dicho sea con toda franqueza, me asombran por su trivialidad y superficialidad. Únicamente quisiera señalar aquí su persistente presencia y pasar a otro tema.

El modo más directo y concreto por el que se me ocurre comenzar a aproximarme al ámbito del humanismo es a través de la experiencia personal. En 1980 se publicó en la prestigiosa revista *History and Theory* una de las críticas iniciales más inquisitivas y favorables de mi libro *Orientalismo*, firmada por James Clifford, dos años después de la aparición de la obra. Clifford, que resultaba ser además el hijo homónimo de mi antiguo colega y amigo del Departamento de Inglés de Columbia, el especialista en el siglo XVIII James Clifford, convirtió más adelante su larga reseña en uno de los capítulos de su influyente obra de 1988

Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Una de las críticas principales y la que con mayor frecuencia se cita de todas las que formuló afirmaba que el corazón de mi obra albergaba una incoherencia grave: el conflicto entre mi inconfundible y confeso sesgo humanístico y el antihumanismo del tema y de mi aproximación al mismo. Clifford lamenta que el libro «incurre con frecuencia en los modos esencializadores que [*Orientalismo*] ataca», y se queja de que el libro «está ambiguamente entrampado en los hábitos totalizantes del humanismo occidental» (Clifford, 271, *321*)[1]. Más adelante, en su artículo (y es precisamente este tipo de observaciones lo que convirtió a su autor en un crítico tan valioso) pasa a afirmar que, pese a sus inconsistencias, mi «compleja posición crítica» no puede despacharse calificándola meramente de aberrante, sino que es, de hecho, sintomática del «dilema desasosegado […] de sus ambivalencias metodológicas [que, añadía], son características de una experiencia global cada vez más generalizada» (275, 325). Lo más interesante aquí es el modo en que Clifford caracteriza al humanismo, como algo fundamentalmente discordante de los desarrollos teóricos que yo subrayaba en concreto y a los que recurría: los de Michel Foucault, una teoría que Clifford acusa acertadamente de haberse servido de las maneras esencializadoras y totalizadoras del humanismo.

En muchos aspectos Clifford estaba en lo cierto, puesto que durante las décadas de 1960 y 1970 la llegada de la teoría francesa a los departamentos de humanidades de las universidades norteamericanas y británicas dio lugar a una derrota contundente, cuando no atroz, de lo que se consideraba el humanismo tradicional a manos de las fuerzas del estructuralismo y el postestructuralismo, que profetizaban la muerte del autor y afirmaban la preeminencia de los

sistemas antihumanistas como los que pueden encontrarse en la obra de Lévi-Strauss, el propio Foucault o Roland Barthes. La soberanía del sujeto —por emplear la expresión técnica con que el pensamiento ilustrado se impuso a la idea del *cogito* de Descartes, que iba a convertir a dicho sujeto en el centro de todo conocimiento humano y, por tanto, a dotarle de la capacidad para el pensamiento esencializador en sí mismo— se vio desafiada por lo que Foucault y Lévi-Strauss desarrollaron partiendo de la obra de autores como Marx, Freud, Nietzsche y el lingüista Ferdinand de Saussure. Este grupo de pioneros mostró, efectivamente, que la existencia de sistemas de pensamiento y percepción trascendía las capacidades de los sujetos individuales, de los individuos que habitaban en el marco de aquellos sistemas (como el «inconsciente» de Freud o el «capital» de Marx), y que por tanto no podían ejercer ningún poder sobre los sujetos, que tan solo debían escoger entre utilizarlos o ser utilizados por ellos. Esto, claro está, contradice de plano el núcleo del pensamiento humanístico, y de ahí que el *cogito* individual se viera desplazado o degradado a la condición de ficción o ilusión de autonomía.

Aunque yo fui uno de los primeros críticos de la universidad estadounidense en analizar la teoría francesa e involucrarme en ella, Clifford consideró acertadamente que de algún modo yo continuaba sin verme afectado por el antihumanismo ideológico de esa teoría; sobre todo, en mi opinión, porque yo no veía en el humanismo (ni veo todavía) únicamente el tipo de tendencias totalizadoras y esencializadoras que Clifford detectaba. Tampoco me han convencido los argumentos esgrimidos por el posmodernismo en la estela del antihumanismo estructuralista ni por su rechazo hacia lo que Jean-François Lyotard calificó con una frase feliz como las grandes

narraciones de ilustración y emancipación. Al contrario, como me han confirmado ciertas dosis de mi propio activismo social y político, la gente de todo el mundo puede movilizarse, y de hecho se moviliza, por ideales de justicia e igualdad —un ejemplo muy pertinente es la victoria sudafricana en su lucha de liberación—, y todavía me parece plenamente vigente la idea afín de que los ideales humanísticos de libertad y aprendizaje proporcionan a la mayor parte de los pueblos desfavorecidos la energía para combatir, por ejemplo, una guerra injusta o una ocupación militar, o para tratar de derrotar al despotismo y la tiranía. Y pese a las (en mi opinión) superficiales pero influyentes ideas de cierto tipo de antifundamentalismo radical simplista, que tanto insistía en que los acontecimientos reales son en su mayor parte consecuencias lingüísticas, y de su pariente próximo, la tesis del fin de la historia, estas quedan de tal modo impugnadas por el impacto histórico de la agencia y el quehacer humanos que hacen innecesario elaborar aquí una refutación más detallada de ellas. El cambio es lo que informa la historia de la humanidad, y la historia de la humanidad, en tanto que fruto de la acción humana y entendida como tal, es el fundamento mismo de las humanidades.

Creía entonces, y todavía creo, que se puede ser crítico con el humanismo en nombre del humanismo y que, una vez adiestrados en los abusos debidos a la experiencia del eurocentrismo y el imperio, se podría conformar un tipo de humanismo diferente que fuera cosmopolita y estuviera apegado al texto y al lenguaje de tal forma que incorporara las grandes lecciones del pasado de, pongamos por caso, Erich Auerbach y Leo Spitzer o, más recientemente, de Richard Poirier, y aun así continuar en sintonía con las voces y corrientes emergentes del presente además de las estrictamente estadounidenses, muchas de las cuales

proceden del exilio, son periféricas o carecen de hogar. Para lo que me propongo aquí, el núcleo central del humanismo consiste en la idea secular de que el mundo histórico es obra de los hombres y las mujeres, y no de Dios, y que se puede comprender de forma racional según el principio que Vico formuló en *Principios de ciencia nueva*: que únicamente podemos conocer de verdad lo que hacemos; o, dicho de otro modo, que solo podemos conocer las cosas en función del modo en que se llevaron a cabo. Esta fórmula se conoce como la identificación entre *verum* y *factum*, lo cual equivale a decir que, en tanto que seres humanos históricos, sabemos lo que hemos hecho o, mejor dicho, que conocer es conocer cómo se ha hecho algo, contemplarlo desde el punto de vista de su artífice humano. De ahí también el concepto de *sapienza poética* de Vico: el conocimiento histórico fundado en la capacidad del ser humano de producir conocimiento, en contraposición a la asimilación pasiva, mecánica y desorientada.

La teoría de Vico contiene una estipulación que me gustaría subrayar de forma particular. Al comienzo de *Principios de ciencia nueva*, Vico presenta una lista exhaustiva de axiomas o «dignidades» a partir de los cuales anuncia que irá dando forma a su método a medida que vaya avanzando el libro. Es más, añade, «al igual que la sangre por el cuerpo animado, así deben recorrer y animar interiormente a esta ciencia en todo cuanto ella razona respecto a la naturaleza común de las naciones» (Vico, epígrafe 119). Acto seguido, cuando señala que un axioma cardinal es que «dada la indefinida naturaleza de la mente humana, cuando esta se sumerge en la ignorancia el hombre hace de sí mismo la regla del universo», parece socavar cualquier posibilidad de conocimiento. Ahora bien, no cabe duda de que Vico cree también que el conocimiento humanístico proviene y nace

del pensamiento primitivo o, como él lo califica, poético, y que con el paso del tiempo evoluciona hasta convertirse en conocimiento filosófico. Pese al progreso, pese a la certeza y la verdad del conocimiento posterior, Vico, en mi opinión, adopta la perspectiva trágica de que el conocimiento humano se ve constantemente mermado por «la indefinida naturaleza de la mente humana». (Esto es bien distinto de la idea que John Gray formula en *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales* de que la ciencia acaba con el humanismo, lo cual, según afirma, solo equivale a la creencia en el progreso humano: esta identificación, en mi opinión un tanto restringida, dista mucho de ser central en el pensamiento sobre el humanismo, si es que es cierta). Podemos adquirir conocimiento y filosofía, es cierto, pero lo que prevalece en todo caso es la falibilidad esencialmente insatisfactoria de la mente humana (y no su continua mejora). De manera que en el conocimiento humanístico siempre hay algo radicalmente incompleto, insuficiente, provisional, discutible y refutable que Vico no pierde nunca de vista y que, como he dicho, confiere a la idea misma de humanismo un defecto trágico constitutivo del mismo e imposible de eliminar. Como veremos en los dos capítulos siguientes, este defecto puede remediarse y mitigarse mediante las disciplinas del estudio filológico y la comprensión filosófica, pero jamás puede quedar anulado. Otra forma de expresarlo consiste en decir que es necesario reconocer y en cierto modo tener en cuenta el elemento subjetivo del conocimiento y la práctica humanísticos, ya que no tiene sentido tratar de elaborar a partir de él una ciencia neutral y matemática. Una de las principales razones por las que Vico escribió este libro era la de impugnar la tesis cartesiana de que existían ideas claras y distintas, y que dichas ideas no solo eran independientes de la mente real que las alberga, sino también de la historia.

Semejante concepción, replica Vico, es de todo punto imposible en lo que a la historia y al humanista individual se refiere. Y aunque sucede sin duda que la historia es algo más que sus obstáculos, estos desempeñan en todo caso un papel crucial.

Debemos recordar que el antihumanismo arraigó en la escena intelectual estadounidense debido en parte al rechazo generalizado hacia la guerra de Vietnam. Parte de ese rechazo supuso la aparición de cierto movimiento de oposición al racismo, al imperialismo en general y a las áridas humanidades académicas que durante años representaron una actitud ante el presente apolítica, apartada del mundo y ajena al mismo (en ocasiones incluso manipuladora), al tiempo que ensalzaba con rotundidad las virtudes del pasado, la inalterabilidad del canon y la superioridad del «como siempre hemos hecho»; una superioridad, vale decir, ante la perturbadora aparición en la escena académica e intelectual de realidades tales como los estudios sobre mujeres, etnias u homosexuales, los estudios culturales y poscoloniales y, por encima de todo, en mi opinión, cierta pérdida de interés en la esencia de las humanidades a causa de sus vicios. El carácter central de los grandes textos literarios se veía ahora amenazado no solo por la cultura popular, sino también por la heterogeneidad de disciplinas —como la filosofía, la política, la lingüística, el psicoanálisis y la antropología— sublevadas y advenedizas. Todos estos factores pueden haber contribuido en buena medida a desacreditar la ideología del humanismo, cuando no también su práctica comprometida.

Pero vale la pena insistir, tanto en este como en otros casos, en que combatir los abusos de algo no significa lo mismo que rechazar o aniquilar por entero ese algo. Así pues, en mi opinión, han sido los abusos del humanismo lo que ha desacreditado a algunos de sus practicantes, sin llegar por ello

a desautorizar al humanismo en sí. No obstante, en los últimos cuatro o cinco años, mediante una exagerada reacción ante este pretendido antihumanismo o a sus tentativas de que así fuera —que en la mayor parte de los casos solía ser una crítica idealista a las aplicaciones incorrectas del humanismo en la política o en la administración pública, muchas de ellas en relación con pueblos no europeos y con inmigrantes—, hay un inmenso aluvión de libros y artículos que ha seguido diagnosticando acontecimientos tan lúgubres y poco probables como la muerte de la literatura o la incapacidad del humanismo para responder a los nuevos retos con la firmeza suficiente. Tampoco estas vehementes jeremiadas sobre la práctica del estudio de la literatura proceden en exclusiva de tradicionalistas furiosos o de polemistas bisoños como Lynn Cheney, Dinesh D'Souza o Roger Kimball. Provienen asimismo, de un modo algo más comprensible, de jóvenes universitarios, sobre todo recién licenciados, que han quedado amargamente decepcionados porque no hay trabajo para ellos o porque tienen que impartir muchas horas de clase en cursos de recuperación de diversas instituciones en calidad de ayudantes o profesores a tiempo parcial y sin disfrutar de seguridad social, titularidad en su plaza o perspectivas de promoción. En algunos casos, instituciones tan venerables como la Modern Language Association han llegado a parecer la causa de nuestros actuales apuros; e incluso la propia universidad, uno de los lugares más utópicos que existen en nuestra sociedad, ha sufrido ataques de este tipo.

En todo caso, es indudablemente cierto que las humanidades en su conjunto han perdido su preponderancia en la universidad. Como ha señalado Masao Miyoshi en una serie de ensayos profusamente argumentados, la universidad estadounidense de finales del siglo XX ha quedado sumida en

las prácticas empresariales y hasta cierto punto ha sido anexionada por los intereses militares, médicos, biotecnológicos o empresariales, que se muestran mucho más proclives a financiar proyectos en el ámbito de las ciencias naturales que en el de las humanidades. Miyoshi llega a afirmar que las humanidades —que, como acertadamente supone, no son territorio del director de una empresa sino del humanista— han quedado sumidas en la irrelevancia y en cierta minuciosidad pseudomedieval, lo cual resulta bastante irónico si se tiene en cuenta que se han puesto de moda nuevos y relevantes campos de estudio como el poscolonialismo, los estudios étnicos, los estudios culturales y otras disciplinas similares. Esto efectivamente ha desviado a las humanidades de su legítima preocupación por la investigación crítica de los valores, la historia y la libertad, convirtiéndolas, según parece, en toda una fábrica de especialidades despreocupadas y repletas de verborrea, muchas de las cuales se fundan en la identidad y, con su jerga técnica y sus particulares alegatos, se dirigen únicamente a personas ya convencidas, acólitos y demás académicos. Si no nos respetamos a nosotros mismos, se afirma, ¿cómo van a respetarnos los demás? Podríamos desaparecer sin que nadie se diera cuenta y sin que ni siquiera se lamentaran de ello. Las humanidades se han vuelto inocuas e incapaces de ejercer influencia sobre nada ni nadie. Ni siquiera el propio Miyoshi, me adelanto a añadir, rechaza de plano las humanidades o el humanismo. Más bien al contrario.

Con lo dicho hasta el momento sobre el humanismo ya debería estar claro que han estado interviniendo una serie de consecuencias y presuposiciones, como habitualmente sucede con los análisis que dan por supuesto que el humanismo tiene mucho que ver con la educación en general y con los planes de estudio universitarios en particular. Lo que viene de

inmediato a la mente es la distinción realizada entre, por una parte, un grupo de materias denominadas «humanidades» y, por otra, dos conjuntos de materias, las ciencias sociales y las naturales. La tesis que hace cuarenta años formuló C. P. Snow sobre estas dos culturas independientes parece delimitar más o menos algunos campos de investigación interdisciplinares, pese a los considerables solapamientos que se producen entre ellas en los recientes debates sobre ética biomédica, cuestiones medioambientales o derechos humanos y civiles, por nombrar solo algunos de gran complejidad.

Si nos remontamos a los usos de la palabra «humanismo» durante aproximadamente el último siglo, podemos observar que hay otros temas y problemáticas que se mantienen casi con tanta persistencia como la oposición entre las ciencias sociales y naturales. Una de ellas, que adopto como simple definición operativa para continuar aquí con mi argumentación, es que las humanidades guardan relación con la historia secular, los productos del quehacer humano o la capacidad para articular expresiones. Tomando prestada una expresión de R. S. Crane, podemos afirmar que las humanidades «consisten en todas aquellas cosas que […] por tanto no se someten dócilmente a una explicación adecuada en términos de leyes generales de procesos naturales, ya sean físicos o biológicos, ni en términos [exclusivamente] de condiciones o fuerzas sociales colectivas […]. Son, en resumen, aquello a lo que habitualmente nos referimos como logros de la humanidad» (Crane, 1, 8). El humanismo sería el logro de la forma mediante la voluntad y la agencia humanas; no es ni un sistema ni una fuerza impersonal semejante al mercado o el inconsciente, por mucho que podamos creer en el funcionamiento de ambos.

Dicho esto, se puede percibir en el corazón mismo de lo que hoy día es o podría ser el humanismo un reducido

número de problemas fundamentales, lo cual permite por ahora que tanto el humanismo como la literatura, entendidos como el estudio especializado de las obras literarias buenas e importantes, guarden entre sí una relación particularmente estrecha que quisiera resaltar en estas reflexiones.

El primer problema es el de la frecuente, pero no siempre reconocida, relación entre el humanismo como actitud o práctica a menudo asociada, por una parte, con élites muy selectas, ya sean religiosas, aristocráticas o educativas y, por otra, con cierta actitud de estricta oposición, en ocasiones declarada y otras no, a la idea de que el humanismo podría ser un proceso democrático que diera lugar a una mentalidad crítica cada vez más libre. En otras palabras, el humanismo se considera algo muy restringido y complejo, como un club selecto cuyas reglas dejan fuera a la mayor parte de la gente y, cuando se permite el ingreso de alguien, el conjunto de normativas impide cualquier cosa que pueda ampliar la afiliación del club y convertirlo en un espacio menos restringido o más placentero. La teoría que presidió los departamentos de humanidades hasta que provocó los ataques y los rechazos de la revolución antihumanista de las décadas de 1960 y 1970 se vio poderosamente influida por T. S. Eliot y, posteriormente, por los Southern Agrarians[2] y por los nuevos críticos: su tesis principal consistía en que el humanismo era una conquista especial que exigía el cultivo o la lectura de determinados textos difíciles y, en ese proceso, el abandono de determinadas cosas, como la diversión, el placer, la relevancia de las circunstancias mundanas, etcétera. Fue Dante, y no Shakespeare, la figura dominante, junto con la creencia de que únicamente valía la pena prestar atención a las formas de arte condensadas, difíciles y raras, formas inaccesibles para cualquiera que no contara con la formación necesaria. ¿Quién podría olvidar las estrictas objeciones de

Eliot a Shakespeare, Johnson, Dickens y muchos otros a los que no consideraba lo bastante adustos, serios o hieráticos? O las de la obra casi contemporánea de F. R. Leavis, que contenían una afirmación igualmente estricta y adusta sobre las pocas, poquísimas obras que podían considerarse verdaderamente obras maestras.

En los diversos libros dedicados a la crisis del humanismo literario aparecidos a partir de la segunda mitad del siglo XX, Richard Ohmann y algunos otros autores han ofrecido un interesante análisis del auge y el paulatino declive de esta ortodoxia, señalando de qué modo tan deliberado se concebía y se enseñaba que las humanidades no tenían demasiado que ver con el sórdido mundo de la historia, la política y la economía contemporáneas. Según afirmaba Eliot en sus famosas conferencias pronunciadas en 1934 en la Universidad de Virginia, recogidas en el libro *After Strange Gods*, todo esto nos ofreció una perspectiva de ineptitud y futilidad. Además de segregar el mundo de la literatura y el arte tras toda una serie de muros protectores, esta ortodoxia subrayaba el carácter formal de la literatura (quizá bajo la influencia excesiva de una mala interpretación del modernismo más culto) y los supuestos avances espirituales y redentores que proporcionaban otros tipos de escritura extremadamente extravagantes. Lo que consagraba al humanismo y a la literatura era el pasado sacrosanto y pastoril, y no el proceso de construir la historia o transformarla. Ohmann demuestra que cuando estas actitudes se convierten en una especie de código profesional cristalizan con demasiada facilidad en una complacencia rutinaria, según la cual se afirma que la búsqueda desapasionada de la verdad, el desapego y el aislamiento conforman el auténtico quehacer del estudio de la literatura.

Desde el universo del noble humanismo anglicano

presidido por Eliot no había un gran trecho hasta el resurgimiento de lo que con benevolencia podríamos denominar «humanismo reduccionista y didáctico» de la obra, y de la persona, de cierto tipo de conservador educativo muy limitado y encarnado por Allan Bloom, cuya obra *El cierre de la mente moderna* produjo tal revuelo en 1987, cuando se publicó por primera vez (prologada por Saul Bellow), que se convirtió en un éxito de ventas. Califico esto de «resurgimiento» porque sesenta años antes de Bloom la escuela de los llamados nuevos humanistas, cuyos principales exponentes eran Irving Babbitt y Paul Elmer More, ya habían reprochado a la educación, la cultura y los académicos estadounidenses haber abandonado la visión del mundo clásica tipificada (de un modo un tanto tautológico) por los clásicos, el sánscrito y unas pocas obras maestras de la literatura o de la lengua que ellos dieron en utilizar como antídoto para lo que Bellow, en su prólogo al libro de Bloom, denominaba «Salud, sexo, raza, guerra». Todo esto, sostenía él, igual que lo sostuvieron con anterioridad los nuevos humanistas, había convertido la universidad en «un depósito conceptual de influencias a menudo perniciosas» (Bellow, 18). (En relación con ello, véanse las argumentaciones más sofisticadas sobre por qué hay obras que no deberían leerse ni enseñarse en *Conocimiento prohibido: de Prometeo a la pornografía*, de Roger Shattuck, un crítico cuya labor, por regla general, admiro).

Lo que Bloom y sus predecesores compartían, además de cierto tono común propio de las malas digestiones, era la sensación de que las puertas del humanismo se habían abierto a todo tipo de individualismo indisciplinado, fama de dudosa reputación y conocimiento no canónico, cuya consecuencia era que el verdadero humanismo había sido mancillado, cuando no había quedado por completo desacreditado. Esta

era otra forma de decir que de repente habían aparecido demasiados no europeos indeseables ante «nuestras» puertas. La personificación ilustrada y liberal con la que Bellow mostraba lo que a él y a Bloom (y, antes que ellos, a Babbitt) les disgustaba de estos nuevos aires queda descorazonadoramente de manifiesto cuando, en *El planeta de Mr. Sammler*, el autor laureado con el premio Nobel hace que un pasajero afroamericano anónimo de un autobús se baje los pantalones y le enseñe las partes pudendas al angelical y humanista señor Sammler.

Para Allan Bloom, cuyo libro representa en mi opinión el nadir de lo que Richard Hofstader denomina «antiintelectualismo de la vida estadounidense», la educación, en términos ideales, debería ser no tanto una cuestión de investigación, crítica y ampliación humanística de la conciencia como una serie de severas restricciones que se tradujeran en un limitado ramillete de élites, una lista de lecturas más breve y compuesta por unos cuantos autores griegos y otros de la Ilustración francesa, y una muy larga lista de enemigos, incluidas las relativamente inofensivas Brigitte Bardot y Yoko Ono. Por desgracia, hay muy poco de original en el libro de Bloom, puesto que consigue explotar una desagradable inclinación estadounidense (de la que hace mucho tiempo se lamentó Henry James) al reduccionismo moralizador, por lo general bajo el aspecto de fórmulas que expresan lo que se debe y no se debe leer, o lo que se debe y lo que no se debe considerar cultura. En este sentido, en un ensayo sobre Matthew Arnold, Henry James escribe un delicioso comentario en el que aquel afirma de Estados Unidos que «en aquel país la curiosidad por la cultura es extremada; aunque en algunos entornos haya considerable incertidumbre sobre en qué pueda consistir, en todas partes hay un inmenso deseo de adquirirla, al menos durante un

período de prueba» (James, 730). Lejos de pensar que las universidades constituían la solución al problema de la naturaleza de la cultura, al igual que sus predecesores Babbitt, More y Norman Foerster, Bloom descubrió que las universidades eran en sí mismas el problema, puesto que daban pábulo al materialismo permisivo de la época, a sus demasiado populares orientaciones y a sus volátiles tendencias éticas. Pero, a excepción de la universidad, ¿en qué otro lugar se habrían tolerado la intolerancia, el tono monocorde y las incesantes quejas que contenía el mensaje de Babbitt y sus discípulos?

Resulta difícil leer a los autores del Nuevo Humanismo de las décadas de 1920 y 1930 sin tener en mente a Allan Bloom y sin ver en alguno de ellos lo que el historiador Jackson Lears ha denominado «antimodernismo estadounidense». En su culto a un pasado casi sacralizado (la época en que las cosas estaban «mejor ordenadas»), y con sus prescripciones para una reducida élite no solo de lectores sino también de escritores, todos estos defensores del humanismo identifican con remilgo, y en cierto modo incluso con desesperación, la relajación de la moral con la propia modernidad. Siguen la senda común abierta por Ortega y Gasset en su famoso panfleto *La deshumanización del arte*, y por excéntricos intelectuales conservadores ingleses como H. G. Wells, Kipling, el grupo de Bloomsbury o D. H. Lawrence, así como por el antimodernista romántico más grande de todos ellos, el György Lukács de su primera época. En todos estos casos, el fundamento de fe clave es la identificación subrepticia entre, por una parte, democracia popular, multicultural y multilingüe y, por otra, horrenda decadencia de los principios humanísticos y estéticos, por no decir también morales. De ahí que a lo que a menudo recurriera esta élite privilegiada y convenientemente aseada para redimirse, con la habitual

perversión antinómica en el caso estadounidense, fuera a dejarse ver precisamente en aquellas mismas universidades depravadas donde, si Bloom y sus discípulos hubieran tenido que abrirse camino, la mayor parte de los problemas habrían quedado resueltos con un minucioso y bien diseñado plan de estudios y un selecto y reducido número de alumnos. Solo mediante la educación adecuada puede nacer una nueva élite, y se supone que esta élite atrae a las masas, dados el estilo y el público indudablemente popular que, de un modo un tanto peculiar, exhibía el ultracáustico Bloom. Muy pronto, hasta la retórica relativamente sofisticada de Bloom quedó superada en lo relativo a la reivindicación de cierta herencia y esencia de valores tradicionales por la aplastante oratoria de William Bennett, que también fue objeto de una amplísima aclamación popular. Todo esto ha salido de nuevo a relucir tras los sucesos del 11 de septiembre, por cuanto es una forma de justificar la guerra en apariencia ilimitada de Estados Unidos contra el mal. Cuán extraño resulta que estos dos vehementes ataques contra el espíritu popular, por así decirlo, dirigieran sus quejas contra un inmenso número de estadounidenses de a pie que, por definición, no podían alcanzar nunca la condición de reducida élite privilegiada y favorecida que propugnaban Bloom y Bennett, sino solo la negación de sí mismos y la automutilación. La sociedad estadounidense es una sociedad inmigrante compuesta ahora no tanto por europeos del norte como por latinos, africanos y asiáticos; ¿por qué no debería reflejarse este hecho en «nuestros» valores tradicionales y en «nuestra» herencia?

De un modo bastante asombroso, Jackson Lears establece relaciones entre, por una parte, la diversidad estadounidense del antimodernismo al que dieron lugar los representantes del Nuevo Humanismo y sus discípulos posteriores y, por otra, toda una infinidad de orientaciones bastante peculiares de la

sociedad estadounidense, como el culto a la guerra y al éxtasis espiritual, el consumo conspicuo y la búsqueda de la realización y el bienestar personales. Estas son cuestiones complejas en las que no puedo profundizar aquí salvo para señalar que, a los ojos del no iniciado, todo este sentimiento antimoderno se simboliza del modo más esquemático posible mediante un desafortunado ceño fruncido, un adusto gesto de desaprobación y un ascetismo autoritario que rechaza de plano los placeres y los hallazgos del humanismo. Me refiero al espíritu del humanismo original que correctamente asociamos en el oeste atlántico con la locura de Erasmo, el abate de Thélème de Rabelais y la *virtù* de Cola di Rienzi. Nada en ellos, ni en Aretino, Montaigne, Ficino ni Tomás Moro, tiene mucho que ver con la acritud que reflejan la falta de alegría y la desaprobación de los representantes del Nuevo Humanismo y de sus posteriores discípulos. En su lugar, de los adustos esfuerzos del Nuevo Humanismo surge un chovinismo increíblemente corto de miras que, por curioso que resulte, nos escamotea el hecho de que Estados Unidos es al fin y al cabo una sociedad absolutamente heterogénea, comprometida ideológicamente con el republicanismo más amplio posible y opuesto a las élites y aristocracias, tanto hereditarias como de nuevo cuño.

Basta con revisar la mayor parte de las lamentaciones actuales que condenan la ausencia de principios, que echan de menos los tiempos de Perry Miller y Douglas Bush, que continúan hablando de literatura al margen del ámbito de la historia y el quehacer humanos, que censuran la presencia de los estudios de género y sobre mujeres, o de las literaturas asiáticas y africanas, que simulan que las humanidades y el humanismo son prerrogativas exclusivas de un selecto grupo de gente con formación anglófona y no contaminada por las ilusiones sobre el progreso, la libertad y la modernidad, para

encontrarse en apuros a la hora de explicar cómo semejante cantinela resuena en una sociedad tan radicalmente multicultural como la de Estados Unidos. ¿Es necesario que el culto al humanismo como ideal educativo y cultural vaya acompañado de infinidad de páginas llenas de exclusiones más propias de una lista de la compra, del predominio de una minoría de autores y lectores selectos y autorizados, y de un tono de mezquino rechazo? Yo diría que no, puesto que comprender el humanismo en su conjunto, para nosotros, ciudadanos de esta república en particular, significa comprender que se trata de algo democrático, abierto a todas las clases y trayectorias sociales, y entendido como un proceso de revelación, descubrimiento, autocrítica y liberación. Me atrevería a decir que el humanismo es crítica, crítica dirigida hacia la situación de la universidad, de la cual nace (que no es sin duda la posición adoptada por el humanismo criticón y estrecho de miras que se considera a sí mismo una formación de la élite), y que obtiene su fuerza y su relevancia de su carácter democrático, secular y abierto.

En realidad, no hay contradicción alguna entre la práctica del humanismo y la práctica de la ciudadanía participativa. El humanismo no tiene nada que ver con el alejamiento de la realidad ni con la exclusión. Más bien al contrario: su propósito consiste en someter al escrutinio crítico más temas, como el producto del quehacer humano, las energías humanas orientadas a la emancipación y la ilustración o, lo que es igualmente importante, las erróneas tergiversaciones e interpretaciones humanas del pasado y el presente colectivos. Jamás ha habido una mala interpretación que no pudiera revisarse, mejorarse o invalidarse. Jamás ha habido una historia que no pudiera hasta cierto punto recuperarse y comprenderse compasivamente, con todo su sufrimiento y sus logros. Y a la inversa, jamás ha habido una ignominiosa

injusticia secreta, ni un cruel castigo colectivo, ni un plan de dominación imperialista manifiesto que no pudieran ponerse al descubierto, explicarse o criticarse. Sin duda, todo esto también reside en el corazón de la educación humanística, pese a toda la filosofía supuestamente neoconservadora que condena a clases y razas enteras a un retraso eterno para demostrar —si es que esta fuera la palabra adecuada— que en el peor sentido darwiniano y en aras del libre mercado algunos pueblos merecen la ignorancia, la pobreza, la enfermedad y el atraso, mientras que otros pueden convertirse en nuevas élites mediante políticas y proyectos estratégicos.

Si este primer problema o, mejor dicho, síndrome, que he venido describiendo comienza y termina en el rechazo social de lo moderno y en la adhesión a un ideal de asociación presuntamente más antiguo, presuntamente más humanístico y más auténtico —encarnado en una pequeña élite o en una pseudoaristocracia cabalística—, la segunda cuestión o problema del discurso del humanismo que me propongo analizar es de cuño epistemológico. Se deriva de la supuesta oposición entre lo que se concibe como tradicional y canónico y las inoportunas intervenciones de lo nuevo e intelectualmente representativo de la época en que vivimos. Por desgracia, aquí también vuelven a aparecer muchos de esos mismos defectos empobrecedores que ya hemos expuesto. Como es lógico, tenemos que defender el lenguaje frente a las jergas y la ininteligibilidad, pero no debemos entender estas como síntomas de lo depravado y cuestionable de todo lo nuevo. Todo lenguaje se ve revitalizado por cambios. Basta con echar un vistazo a la historia del humanismo y de la crítica en su conjunto —ambos siempre asociados— en cuantas culturas y períodos podamos analizar para descubrir que ningún gran logro humanístico careció

jamás de algún elemento, relación o aceptación relevante de lo nuevo, de las verdades más recientes y excitantes del arte, el pensamiento o la cultura de la época. Así fue, por ejemplo, en el caso de Eurípides, cuya última y mejor obra, *Las Bacantes*, versaba precisamente sobre la resistencia ante lo nuevo… y la imposibilidad de sobrevivir a dicho combate. También fue así incluso en el caso del maestro tradicional más grande de todos, Johann Sebastian Bach, cuya obra representó el *summum* del arte polifónico canónico alemán, además de significar una apertura a las influencias de los más recientes estilos de danza franceses e italianos.

La lista de ejemplos de esta regla general es interminable, lo cual invalida la tesis reaccionaria de que la veneración de lo tradicional o lo canónico debe oponerse a las innovaciones del propio arte o el pensamiento de la época. Esto es algo muy distinto de la inclemente —y cierta— observación de Walter Benjamin según la cual todo documento de civilización es también un documento de barbarie, idea esta que en mi opinión es esencialmente una verdad humanista trágica de enorme trascendencia, que en modo alguno comprendieron los representantes del Nuevo Humanismo, para quienes la cultura autorizada era genuinamente edificante y, en última instancia, redentora sin más complicaciones. Pero como Estados Unidos representaba algo nuevo, prometedor y esperanzador para todos los que allí llegaron, parece que abundan todo tipo de razones para vincular de forma concluyente el humanismo estadounidense con las energías, la agitación, las sorpresas y los virajes de lo que siempre está presente y siempre llega aquí en cierto modo bajo la forma de lo nuevo y lo diferente.

Como el mundo se ha integrado y mezclado mucho más que nunca desde el punto de vista demográfico, es necesario revisar el propio concepto de identidad nacional; por lo que

sé, en la mayor parte de los sitios este proceso de revisión ya está en curso. Los musulmanes del norte de África, los kurdos, los turcos y los árabes de Oriente Próximo, los antillanos y los habitantes de las Indias Orientales, así como los hombres y las mujeres de varios países africanos han transformado para siempre el rostro colectivo de Gran Bretaña, Suecia, Francia, Alemania, Italia y España, entre otros países europeos. Una extraordinaria mezcla de nacionalidades, razas y religiones conforma las diversas historias de América Latina; y si nos fijamos en la India, Malasia, Sri Lanka, Singapur o algunos otros países asiáticos, percibiremos, del mismo modo que en el caso de muchos países africanos, una enorme diversidad de lenguas y culturas, la mayoría de las cuales coexisten e interaccionan entre sí de forma pacífica en el curso normal de su evolución. La cuestión es que, de todo el bagaje heredado del pensamiento político del siglo XIX, es esa idea de identidad nacional unificada, coherente y homogénea la que ahora está sufriendo los más profundos replanteamientos, y esta transformación se deja sentir en todas las esferas de la sociedad y la política. Sin ir más lejos, la posición francesa y alemana contraria a la guerra de Estados Unidos en Irak se deriva en gran medida de la presencia en esos países de importantes minorías árabes o musulmanas. Los planes de estudio escolares, el atuendo, los programas de los medios de comunicación y el discurso público se ven todos ellos afectados por estas nuevas mezclas que han surgido durante las dos o tres últimas décadas. Solo en Sudáfrica existen en la actualidad once lenguas oficiales, y las instituciones educativas deben tener en cuenta de algún modo a todas ellas. La verdadera composición de Estados Unidos no es muy distinta por lo que respecta a diversidad y multiplicidad de culturas, si bien una desgraciada consecuencia de ello ha sido que se haya sentido la necesidad

de tratar de homogeneizarlas todas en una unanimidad identitaria estadounidense asertiva, por no decir belicosa y categórica. Inventar la tradición se ha convertido en un negocio demasiado próspero.

Hay etimólogos que especulan con la idea de que la palabra «canon» (tal como aparece en «canónico») se deriva de la palabra árabe *qanun*, que significa «ley» en el sentido vinculante y jurídico de esta palabra. Pero este es solo un sentido bastante restrictivo. El otro es un sentido musical: el de canon entendido como una forma contrapuntística que se sirve de numerosas voces que se superponen según una pauta, por lo general, muy estricta. Dicho de otro modo: una forma que expresa movimiento, juego, descubrimiento y, en sentido retórico, invención. Visto así, las humanidades canónicas, lejos de constituir tablas estrictas de normas y obras maestras inamovibles que nos intimidaran desde el pasado —al modo en que Beckmesser señala los errores de juventud de Walther en *Die Meistersinger*, de Wagner—, estarán siempre abiertas a modificar sus combinaciones de sentido y significación; toda lectura e interpretación de una obra canónica la revive en el presente, nos proporciona una oportunidad para releerla y nos permite situar lo nuevo y lo moderno en un marco histórico más amplio cuya utilidad consiste en revelarnos que la historia es un proceso agónico que está todavía en construcción, en lugar de estar acabado y establecido de forma definitiva.

Con todo lo que he estudiado y admirado a Jonathan Swift a lo largo de los años, para mí solía ser una fuente de pesar que sus actitudes hacia el pasado fueran tan doctrinarias e inflexibles, como ejemplifica en *La batalla de los libros* al mostrar sus simpatías por los antiguos frente a los modernos. Hasta que, eso sí, se pudo seguir el ejemplo de Yeats para realizar una lectura revisionista de Swift y entender que era el

escritor más desenfrenado y fiero que haya existido jamás. Yeats concibió con magnanimidad que el universo interior de Swift era en esencia una especie de conflicto incesante consigo mismo, siempre insatisfecho, imposible de aplacar e irreconciliable consigo mismo en un sentido casi adorniano, en lugar de como algo asentado en pautas de serenidad no problemática y orden inalterable. Así sucede con el canon, que se puede o bien venerar desde la lejanía o bien, de forma más activa, luchar directamente contra él, utilizando en el combate aspectos de la modernidad para eludir ese tipo de monumentalidad anodina como la que Nietzsche y Emerson tan convenientemente condenaron.

Por último, pasemos al tercer problema: por lo que respecta a la presencia histórica de las humanidades, hay dos perspectivas encerradas en una contienda interminable. Una de ellas entiende que el pasado es una historia en lo básico acabada; la otra considera que la historia, incluido el propio pasado, está todavía sin resolver, todavía haciéndose, todavía abierta a la presencia y los desafíos de lo emergente, lo insurgente, lo no correspondido y lo inexplorado. Como han sostenido algunos, quizá haya un canon occidental marmóreamente acabado en sí mismo y ante el cual debamos inclinarnos. Quizá exista un pasado así; quizá debiéramos venerarlo. A la gente le suele gustar este tipo de cosas. A mí no. No me parece lo bastante interesante, adecuado ni imaginativo. Además, como he señalado antes, todas las culturas, en todas partes, están atravesando en la actualidad un proceso generalizado de autodefinición y autoanálisis, tanto en lo relativo a su presente como a su pasado: en Asia, África, Europa y América Latina. Es ridículo que los académicos estadounidenses más pomposos afirmen que todo esto conlleva demasiadas perturbaciones y que, por consiguiente, debemos regresar al pasado grecorromano. No

percibir que la esencia del humanismo consiste en comprender que la historia de la humanidad es un proceso continuo de autocomprensión y autorrealización, y no solo para nosotros, en tanto que blancos, varones, europeos o estadounidenses, sino también para el resto del mundo, es no comprender nada en absoluto. En el mundo existen otras tradiciones de conocimiento, otras culturas, otras genialidades. Resulta particularmente pertinente aquí la soberbia sentencia de Leo Spitzer, uno de los lectores más brillantes que ha alumbrado este siglo y que dedicó sus últimos años a ejercer de humanista estadounidense de origen y formación europeas: «El humanista cree en el poder otorgado a la mente humana de estudiarse a sí misma» (Spitzer, 24, *44*). Obsérvese que Spitzer no habla de la mentalidad europea, o exclusivamente del canon occidental. Habla de la mente humana *tout court*.

La universalidad de esta perspectiva no se corresponde en modo alguno con lo que hemos venido recibiendo de Harold Bloom, que se ha convertido en el portavoz popular de una especie de extremo esteticismo desdeñoso que se califica a sí mismo de «humanismo canónico». Sus asombrosas dotes no le han impedido formular los ataques más burdos y enceguecidos sobre lo que, fruto de una sorprendente mala interpretación del esteticismo de Wilde, él mismo cree representar. Wilde fue por el contrario el lector irlandés más generoso y radical, y en absoluto el aristócrata ufano, insensible y pseudoanglófono en que lo han convertido los lectores poco avisados. En sus incesantes y truculentas evocaciones de lo que él califica con desprecio como «la escuela del resentimiento», Bloom incluye todo lo expresado o escrito por advenedizos no europeos, no varones y de tradición no anglófona que resulten no coincidir con sus tediosas peroratas oraculares. Sin duda, podemos aceptar,

como acepto yo, la existencia de logros mayores y menores en las artes, e incluso de realizaciones que carecen por entero de interés (al fin y al cabo, a nadie puede gustarle todo); pero jamás admitiría que algo carece humanística e intrínsecamente de interés solo porque no proceda de uno de los nuestros, porque pertenezca a una tradición diferente o porque se derive de una perspectiva y experiencia distintas y, por tanto, sea fruto de un proceso de trabajo diferente, tal como se manifiesta en la expresión, cargada de una detestable superioridad, formulada por Saul Bellow: «Muéstrame al Proust zulú».

Las opiniones de Bloom sobre el canon humanístico hacen gala de una total ausencia de tonificante aplomo, antes bien que de su presencia: en las conferencias que pronuncia casi siempre se niega a responder preguntas, se niega a entablar diálogo con otras posiciones, y asevera, afirma y entona sin más. Esto es autobombo, no humanismo, y en modo alguno crítica ilustrada. Deberíamos tener el menor trato posible con este tipo de superficialidades, al igual que con la tesis del choque de civilizaciones de Samuel Huntington. Ambas se traducen en el mismo desdén beligerante; ambas entienden radicalmente mal qué tienen las culturas y las civilizaciones que las convierten en interesantes: no es su esencia ni su pureza, sino sus variaciones y su diversidad, las contracorrientes que albergan, la forma que han adoptado para establecer un diálogo convincente con otras civilizaciones. Y tanto a Bloom como a Huntington se les escapa por completo lo que durante mucho tiempo ha sido un rasgo característico de todas las culturas: que hay en ellas una poderosa veta de radical y antiautoritario disentimiento. Resulta irónico que los autoritarios beligerantes como Bloom y Huntington hayan olvidado que muchas de las figuras del canon actual fueron insurgentes en el pasado.

Por razones que expondré en el próximo capítulo, no puede haber un verdadero humanismo cuyo alcance se vea limitado a ensalzar patrióticamente las virtudes de nuestra cultura, nuestro idioma y nuestras grandes obras. El humanismo es el ejercicio de las propias facultades mediante el lenguaje con el fin de comprender, reinterpretar y lidiar con los productos del lenguaje a lo largo de la historia, de otros lenguajes y de otras historias. Tal como entiendo hoy día su relevancia, el humanismo no es un modo de consolidar y afirmar lo que «nosotros» siempre hemos sabido y sentido, sino más bien un medio para cuestionar, impugnar y reformular gran parte de lo que se nos presenta como certezas ya mercantilizadas, envasadas, incontrovertibles y acríticamente codificadas, incluyendo las contenidas en las obras maestras agrupadas bajo la rúbrica de «clásicos». Nuestro universo intelectual y cultural apenas asciende hoy día a convertirse en una simple y evidente recopilación de discursos especializados: se trata más bien de una furibunda discordancia de notas indecisas, por emplear la elegante expresión de Raymond Williams para referirse a las articulaciones infinitamente ramificadas y elaboradas de la cultura.

Sin embargo, el lenguaje es el punto de partida de los humanistas. Uno de los mejores modos de transmitir esto en el contexto específico estadounidense del que me vengo ocupando aquí es emplear un fragmento de Richard Poirier en su libro *The Renewal of Literature*. En un capítulo dedicado a Emerson y titulado «The Question of Genius» («La cuestión del genio»), Poirier afirma que, para Emerson, «el instrumento más poderoso e ineludible de la cultura heredada es el propio lenguaje»; y el lenguaje, tal como he venido sosteniendo en esta conferencia, proporciona al humanismo el material básico, así como a la literatura su

plena realización. Pero, pese a su vivacidad y flexibilidad, el lenguaje nos proporciona nuestro «destino social y cultural», lo cual es el motivo, según señala Poirier, para que «debamos en primer lugar entenderlo en lo que es; y su forma es, en última instancia, el lenguaje del conocimiento»; a lo que yo añadiría: del humanismo que empleamos para conocernos a nosotros mismos. Pero, prosigue Poirier sabiamente, «el lenguaje es también el lugar en el que podemos registrar con la máxima efectividad nuestro disenso con nuestro destino mediante los ecos de sus usos figurativos, los juegos de palabras o las parodias y dejando que las energías vernáculas combatan las terminologías veneradas. […] El lenguaje es el único modo de sortear los obstáculos del lenguaje» (72). A continuación, trataré de dilucidar la cambiante situación que atraviesan en la actualidad tanto el lenguaje como la práctica humanística.

2

Los cambiantes fundamentos del estudio y la práctica humanísticos

En el proceso de lectura y elaboración de este libro, me vi inevitablemente atraído hacia diversas recopilaciones de artículos, actas de congresos, informes, etcétera, relacionados todos ellos con la situación que atravesaban las humanidades tanto en Estados Unidos como en otros países. Me recordaron a la condición de los denominados panfletos y estudios que parecieron proliferar sin descanso en la Inglaterra de finales de la época victoriana. Quizá el resultado más notable en el desarrollo de mi estudio haya sido descubrir que, con independencia de quién escriba o hable, y de dónde, cuándo o a quién se dirija, las humanidades siempre parecen estar sumidas en una habitual y profunda crisis terminal. La palabra «crisis» es aquí insoslayable, ya se refiera al grupo de académicos distinguidos en el que se encuentran Cleanth Brooks, Nathan Pusey y Howard Mumford Jones, de la Universidad de Wisconsin en 1950, o a otro grupo posterior formado por Jonathan Culler, George Levine y Catharine Stimpson, reunidos en SUNY-Stony Brook[3] por esa universidad y el American Council of Learned Societies en mayo de 1988.

Separados por casi cuarenta años, y no obstante empleando términos muy similares, ambos grupos de críticos y académicos estadounidenses honestamente preocupados se

lamentan en general de la época en que viven, de las crecientes invasiones sufridas en el campo de las humanidades a causa de la tecnología y la especialización y de las inclemencias del ánimo popular (hacia quienes, en el caso del último grupo, se mostraba abiertamente hostil). Tras el ejercicio de lamentación, ambos grupos coinciden en repetir expresiones grandilocuentes de aprobación que resaltan la importancia de las humanidades; expresiones con las que es imposible discrepar, puesto que ambos grupos sostienen también que existe un núcleo de humanidad (cimentado en un lenguaje muy elocuente) que los propios humanistas no deberían violar, sino más bien reforzar y subrayar de muy diversos modos. Es algo así como si Alicia se golpeara a sí misma para hacerse trampas jugando al *croquet*.

Lo que no ha cambiado de una época a otra es el sentimiento latente de que este tipo de coloquios, cuyo permanente objetivo es reunir a figuras destacadas que formulen reafirmaciones convincentes en favor de sus propios campos, representan la culminación pública, y en ocasiones muy influyente, de muchas horas de impartir clases y conferencias en las aulas, de investigar en las bibliotecas y de realizar intercambios académicos (la mayoría de ellos, claro está, apartados de la mirada pública); todo ello para garantizar que la práctica de la enseñanza y la crítica puede continuar desarrollándose durante otro período hasta que se celebre la próxima reunión de esta índole. En modo alguno pretendo describir nada de esto en tono peyorativo, dado que, como he señalado en la conferencia anterior, las humanidades y el humanismo exigen por su propia constitución una continua revisión, replanteamiento y revitalización. Cuando se momifican en una tradición, dejan de ser lo que realmente son y se convierten en un instrumento de culto y represión.

Como he señalado hace un instante, la consigna es «crisis»;

y como está claro que las humanidades han seguido avanzando y han sobrevivido pese a esta «crisis», tenemos derecho a preguntarnos si lo que parece presentarse ante nosotros es un caso de esos en que una y otra vez se anuncia que viene el lobo. Sin embargo, tampoco es mi intención mostrarme arrogante; en los años comprendidos entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la actualidad, el humanismo en Estados Unidos no solo ha atravesado una crisis permanente, sino que ha sufrido una transformación fundamental. Quizá solo estemos empezando a percibir con cierto desasosiego que su táctica habitual —esa que consiste en hablar de los malos tiempos que corren para los valores humanísticos, los grandes textos y autores, etcétera— no resulta tan convincente como lo fuera en otro tiempo y quizá debiera suprimirse por el momento.

En mi opinión, hay un verdadero modo alternativo de argumentar, uno mucho más interesante, y hablaré de él un poco más adelante. Pero, por el momento, me gustaría centrarme en mostrar que, efectivamente, se han producido cambios, a veces de forma callada y por lo general sin recibir la debida atención. Ha habido cambios en el fundamento mismo de lo que el humanismo y la práctica humanística han sido durante bastante tiempo en Estados Unidos y en otros lugares. En el primer capítulo he caracterizado a esta antigua práctica empleando el calificativo de «arnoldiana»; no obstante, los cambios que han superado este arnoldianismo son tan profundos como para haber convertido la influencia más o menos residual de Arnold en algo en mayor o menor medida irrelevante. Entretanto, también afirmaré que muchos de nosotros creemos, junto con Arnold y T. S. Eliot, que de algún modo quizá casi instintivo debemos continuar preservando la estabilidad de cierto orden maravilloso y estable conformado por grandes obras de arte cuya nutritiva

fuerza supone mucho para nosotros, si bien de manera diferente para cada uno.

Sé que obviar sin más los importantes cambios que se han producido en el mundo y seguir adelante como si no hubieran ocurrido representa, en todo caso, una de las alternativas y que, al igual que para los avestruces, continuará despertando cierto atractivo, sobre todo para alguien como yo, que ya ha escrito con vehemencia sobre las causas perdidas y se ha visto involucrado en ellas por naturaleza durante la mayor parte de su vida. Sin embargo, en este caso, y una vez convencido de la necesidad de abandonar la actitud del avestruz, estoy impaciente por convencer al lector de que evadirse de la realidad y retrotraerse con melancolía hacia un pasado nostálgico es en realidad menos factible y mucho menos interesante —sobre la base de argumentos humanísticos irreprochables— que hacer frente al problema de forma racional y sistemática.

En este capítulo me ocuparé de los cambiantes fundamentos del quehacer humanístico en el contexto histórico mundano en el que, como estadounidenses, estamos insertos. En la siguiente conferencia mostraré que el único modo en verdad útil de lidiar con este nuevo contexto es regresar al modelo filológico-interpretativo anterior, y que hay para ello un fundamento mucho más amplio que el que ha prevalecido en Estados Unidos desde que hace ciento cincuenta años se introdujeran en sus universidades los estudios humanísticos. Quizá esto suene cada vez más extraño, como si Alicia dijera llorando que se quedará donde está hasta que se convierta en otra persona; pero por el momento debo apelar a la paciencia del lector.

Según parece, en la psique educativa estadounidense se produjo un cambio de primer orden con el fin de la Segunda

Guerra Mundial y el comienzo de la guerra fría. Lo cierto es que Estados Unidos emergió tras la «guerra buena», tal como se la denominó, con una nueva conciencia de su poderío global y, lo que es igualmente importante, con cierta percepción de que solo había un competidor importante por la hegemonía mundial, con el que, de un modo casi similar al de un misionero, se veía obligado a combatir. Es posible que la falta de fluidez y el maniqueísmo propios de la guerra fría fueran la transmutación de una prolongada sensación anterior acerca del carácter excepcional de Estados Unidos y de la famosa deriva hacia el laberinto que algunos historiadores coloniales han sostenido, en mi opinión de forma poco convincente, y que fue esencial para la formación de la identidad estadounidense. Esta percepción de la situación no hizo alarde jamás de una retórica tan punzante como trece años después del final de la Segunda Guerra Mundial, cuando en 1957 la Unión Soviética lanzó el *Sputnik* y la sensación de angustia competitiva por «lo mejor y lo más brillante» pasó a desembocar en la crisis cubana de los misiles, los primeros años de la guerra de Vietnam y los levantamientos indonesios de 1965, por no hablar de las diversas crisis latinoamericanas, africanas y de Oriente Próximo. A esta tensión cultural de la guerra fría se alude de un modo más o menos rutinario en todas las conferencias y libros que he consultado sobre el tema de las humanidades y, casi con idéntica frecuencia, en los escritos de eruditos y críticos a título personal. Por ejemplo, en el coloquio al que me he referido, celebrado en Wisconsin en 1950, Clark K. Kuebler comienza su intervención como sigue:

> Ha quedado enojosamente claro que el mundo sufre la agonía de una guerra ideológica, una guerra de la que la Segunda Guerra Mundial representó tan solo una fase previa. Defendemos ideas e ideales; y mientras combatimos somos cada vez más conscientes de que aquello en lo que un hombre cree es en lo que es y en lo que hace. «Carácter es destino». Nos

> vemos involucrados en una batalla que nos lleva a defender la democracia frente a cualquier forma de totalitarismo, y se trata de una batalla que solo en apariencia es política y económica; pero se trata sobre todo de una batalla por los valores. Y aunque resulte paradójico, los valores en los que creen los totalitaristas están demasiado claros, mientras que los valores que defienden quienes creen en la democracia son demasiado vagos.

El toque de autoflagelación que hay en el discurso de Kuebler guardaba un paralelismo mucho más espinoso teniendo en cuenta lo que ahora sabemos acerca de la implicación del gobierno estadounidense en la política cultural a través de organismos como el Congreso para la Libertad Cultural. En un libro reciente, muy bien argumentado y rigurosamente documentado (*La CIA y la guerra fría cultural*), la periodista británica Frances Stonor Saunders ofrece abundantes pruebas de que los casi doscientos millones de dólares que gastó la CIA para subvencionar infinidad de coloquios académicos sobre el humanismo, revistas como *Encounter, Der Monat* y *Partisan Review*, premios, exposiciones de arte, conciertos, certámenes de música, así como a muchos académicos, escritores e intelectuales individuales, ejercieron una importante influencia sobre el tipo de labor cultural que se realizaba y el tipo de actividad que se desarrollaba en nombre de la libertad y la práctica humanística. No quisiera que se me malinterpretara: la CIA no dirigió la vida cultural. Sin embargo, como la promovía y participaba en la batalla mundial entre libertad y totalitarismo a la que con toda naturalidad aludía Kuebler, hay buenas razones para suponer que gran parte de lo que se hizo y se financió ideológicamente en nombre de la libertad, de los valores democráticos y de la lucha contra el totalitarismo comunista contribuyó de forma relevante a la praxis del humanismo. Al menos proporcionó parte del caparazón que lo envolvía y numerosos programas y eventos para la promoción del humanismo. Hasta un analista

de la poesía tan cerebral y sutil como R. P. Blackmur, probablemente el divulgador crítico más importante de Estados Unidos, estableció una antigua alianza con la Fundación Rockefeller no solo para financiar su famoso ciclo de seminarios de Princeton (entre cuyos participantes se encontraban figuras como Erich Auerbach, Jacques Maritain y Thomas Mann), sino también para realizar varios viajes al Tercer Mundo con el fin, entre otras cosas, de valorar el alcance que tenía allí la influencia estadounidense.

Lo que Saunders no señala en su libro, sin embargo, es que la actitud contestataria y en ocasiones implícitamente nacionalista, o incluso patriótica, de aquella época no se debía por entero a la guerra fría, ya que sin duda en igual medida era consecuencia de la epistemología fundamental de la cultura moderna y las humanidades, que para cada nueva generación parece exigir reformular su situación en función de las nuevas amenazas. En otras palabras, la guerra fría era parte de una pauta general según la cual este tipo de amenazas para la cultura humanística parecen estar engranadas en la naturaleza misma del pensamiento sobre la condición humana en general; la pesarosa estrofa final del espléndido poema de Kavafis «Esperando a los bárbaros» sugiere, con su lapidaria ironía, lo útil que en estas circunstancias es contar con un «Otro» hostil: «Quizá ellos fueran una solución después de todo».

Recordemos también que *Culture and Anarchy*, de Matthew Arnold, que es sin duda la defensa moderna más famosa que jamás se haya escrito de la cultura elevada y el noble humanismo, se vale de los disturbios de Hyde Park, de la protesta que rodeó a la segunda ley de reforma electoral y, como ha mostrado Gauri Viswanathan, de la continuada crisis colonial de la India e Irlanda para construir una argumentación en favor de lo mejor que se ha conocido y

pensado en términos de la oposición básica que lleva implícita el título del libro, en el cual se podría sustituir «y» por «contra». Así pues, no es de extrañar que la sombra de la guerra fría, por no hablar de la incesante retórica sobre la libertad frente al totalitarismo, planeara sobre la praxis humanística durante al menos dos generaciones.

El humanismo entendido como nacionalismo protector o incluso defensivo es, en mi opinión, una bendición desigual por sus frecuentes ferocidad y triunfalismo ideológicos, si bien hay ocasiones en que es inevitable. En un contexto colonial, por ejemplo, la recuperación de las lenguas y culturas aniquiladas, los esfuerzos de reafirmación nacional a través de la tradición cultural y las figuras gloriosas del pasado (un caso podría ser la poesía de Yeats en el marco de la recuperación literaria irlandesa frente a la dominación británica) y la insistencia por parte del academicismo en la preponderancia de los grandes clásicos nacionales son todos fenómenos explicables y comprensibles. Como bien atestigua aquí este otro ejemplo, la desaparición y la devastación nacionales han sido la alternativa que han encontrado los actuales palestinos a la emergencia del papel de la poesía de los bardos y, junto con ella, a la de un estilo nacional en el ámbito del academicismo humanístico y del análisis político de disciplinas como la historia, el estudio del folclore y la tradición oral, y a las tentativas (hasta la fecha sin éxito) de crear un museo y una biblioteca nacionales o a la de convertir a la literatura palestina en un contenido obligatorio de los programas de estudio escolares. Sin embargo, en las culturas donde el nacionalismo ha triunfado en la consecución de la independencia nacional, también se ha corrido el riesgo de exacerbar la xenofobia más intolerante, sobre todo cuando pervive en forma de guerra civil y conflictos religiosos. Todas las culturas albergan esta tendencia latente, lo cual es una de

las razones por las que he vinculado directamente el humanismo con el sentido crítico de la investigación, antes que con lo que Julien Benda califica como «la movilización de las pasiones colectivas».

Es verdad que el programa del Título IX de la Ley Nacional de Educación para la Defensa que en los Estados Unidos de la época posterior al *Sputnik* convirtió el estudio del lenguaje en una cuestión de interés nacional tuvo algo que ver directamente con la apremiante sensación de que había una amenaza exterior, la cual se reflejaba en muchos debates sobre las humanidades aun cuando no todo acto o iniciativa académica lo traslucieran. Sabemos que en los estudios disciplinares —por ejemplo, los antropológicos, históricos, sociológicos, políticos y lingüísticos, por nombrar solo algunos—, subyacían inquietudes propias de la guerra fría. Esto no significa que todo aquel que trabajara en tales campos figurara en la nómina de la CIA, sino más bien que empezó a emerger un consenso subyacente acerca del conocimiento que apenas se percibía entonces pero que, de forma retrospectiva, se ha vuelto cada vez más evidente. Esto era bastante cierto en el caso de las humanidades académicas, donde, como muchos comentaristas han mostrado, la idea de análisis estético apolítico pretendía ser una barrera contra la declarada politización del arte que se afirmaba con llamativa evidencia en el realismo socialista.

Y así, en la segunda mitad del siglo XX adquirió grandes dosis de actualidad la idea del humanista no comprometido cuyo campo de especialización (un concepto profundamente ideológico en sí mismo y, en el universo del conocimiento, dotado de un inmenso capital institucional) era la cultura y, en su seno, el estudio, por ejemplo, de Milton, del neoclasicismo del siglo XVIII o de la poesía romántica. Yo me formé como académico y profesor de literatura occidental en

el marco protector de esta idea. En última instancia, como recuerdo con considerable nitidez, dicho marco mantenía a rajatabla una concepción extremadamente rígida y apolítica, incluso mecánica, de la historia de la literatura. Había una sucesión de períodos, unos autores importantes, unos conceptos fundamentales que podían ser objeto de investigación, análisis comparativo y cierta organización temática; pero jamás podía realizarse un análisis radical de la ideología del propio campo. Así fue mi formación intelectual, y no quisiera insinuar nada más que gratitud por el acceso que me brindó a bibliotecas, profesores eruditos y grandes instituciones: había que aprender determinadas cosas, hacerse cargo de una vasta cantidad de literatura e interiorizar una jerarquía bien estructurada (autores importantes, tendencias mantenidas y géneros como la novela, la poesía y el teatro, autores menores, movimientos, estilos y, a partir de ahí, todo un universo académico de interés secundario).

No obstante, la idea relevante es que nada de esto pretendía ser riguroso ni sistemático desde el punto de vista intelectual, puesto que la educación humanística se ocupaba en última instancia de una determinada idea no explícita de libertad que se creía que procedía de una actitud no coercitiva, pero triunfalista, hacia una presunta «superioridad» de nuestra propia realidad. El punto culminante y, al mismo tiempo, la trascendental y curiosa expresión exasperada de esta meticulosa maquinaria, por no calificarla de febril, fue la publicación en 1957 del tratado de Northrop Frye *Anatomía de la crítica*. Su propósito era nada menos que tratar de realizar una síntesis blakeana-jungiana del sistema de las humanidades organizándolo en un universo vivo en miniatura regido por sus propias estaciones, ciclos, rituales, héroes, clases sociales y contextos utópicos, pastoriles o urbanos. El núcleo de la notable creación de Frye es lo que

Blake denominaba «lo divino humano», un hombre macrocósmico que prestaba sus servicios encarnando una norma eurocéntrica y judeocristiana, todo ello en relación precisamente con la literatura que preconizaban, pese a todas las diferencias que los separaban, Arnold, los representantes del Nuevo Humanismo y Eliot, si bien sin el ingrato orden de clasificación que invalidaba sus hallazgos y convertía sus esquemas en algo engorroso y elitista. Frye también afirmaba estar hablando de literatura desde el punto de vista humanístico, liberal y democrático, como subrayaban sus seguidores Angus Fletcher y Geoffrey Hartman.

El esquema, las tradiciones y las continuidades que proponían Arnold, Eliot y Frye, así como sus diversos discípulos, compartían muchos rasgos: todos eran casi por completo eurocéntricos, varones y se enmarcaban en géneros o, por emplear el término que usaba Frye, «arquetipos». Según la inflexible terminología de este sistema, ni la novela ni el teatro, por ejemplo, tenían mucho que ver con las circunstancias históricas, políticas y económicas concretas (por no hablar de las ideológicas), que también contribuyeron a su aparición. Como puede suponerse, la idea de que existieran géneros denominados «prosa de mujeres» o «de minorías» no figuró jamás en el sistema de Frye, ni tampoco la del universo humanístico de la agencia y el trabajo humanos cuyas discretas posiciones militantes él mismo representaba. El nacionalismo no desempeñaba ningún papel, por ejemplo, en las narraciones que Frye analizaba, y no se daba razón alguna de la influencia de instituciones como la monarquía, la hacienda pública, las empresas coloniales o los organismos de ocupación de tierras; ni en Shakespeare, ni en Jane Austen, ni en Ben Jonson, ni (lo que resulta aún más asombroso) en todas las grandes obras irlandesas y sobre Irlanda, desde las de Spenser hasta las de Yeats, Wilde, Joyce y

Shaw, cuyas preocupaciones centrales eran precisamente la demarcación y la propiedad de la tierra. La lucha por la propiedad, ya fuese de las fincas para el cultivo, de la frontera estadounidense o de los territorios coloniales, quedaba excluida de un plumazo por Frye, por sus contemporáneos y, con anterioridad a estos, por los nuevos críticos, aun cuando se dejara sentir y a menudo constituyera incluso el núcleo de la obra del propio Blake, por no hablar de Dickens, Jane Austen, Cooper, Melville, Twain y todos los demás autores cuyas obras se consideran clásicas hoy día. «Raza» era una palabra que Frye jamás mencionó. No se prestaba atención alguna a la esclavitud porque se pensaba que guardaba cierta relación con la conservación del reino de los cielos en la tierra, ni tampoco a la literatura de los esclavos, los pobres o las minorías.

Con todo, lo que Frye llevó a cabo era de un ingenio soberbio, y quedará no tanto como un monumento de la crítica humanística científica que él creía que estaba reformulando de una vez por todas, sino como la última síntesis de una visión del mundo de las humanidades estadounidenses que desde entonces ha ido disipándose de forma paulatina. No estoy seguro de si constituía una visión del mundo «liberal» sustentada por una prosperidad y un poder enormes, o si, hablando con más propiedad, fue un ornamento para embellecer una realidad sórdida. Pero permítaseme volver directamente sobre los cambios. Tomemos dos elementos que desempeñan un papel relevante pero apenas citado en la visión del mundo humanística que he venido describiendo: el primero es la idea de que la literatura se da en el seno de un supuesto contexto nacional; el segundo es la suposición de que los objetos literarios, los poemas, las tragedias o las novelas, se conservan para siempre bajo una suerte de forma estable o, al menos, reconocible de

forma coherente. Ambas suposiciones son hoy día en extremo frágiles. Así, a muchos de nosotros nos despierta muchas dudas por su inconveniencia la sola idea de que una oda de Wordsworth emane de la literatura inglesa del siglo XVIII, que sea obra de un genio solitario, o que tenga la condición de obra de arte muy apartada y muy distinta de otras obras como los panfletos, las cartas, los debates parlamentarios, los tratados legales o religiosos, etcétera. Estas dudas, y la correspondiente investigación académica sobre comunidades y afiliaciones entre escritores y formaciones sociales, clases, estructuras históricas, así como la relación entre conocimiento y poder, han socavado casi por completo los marcos, los límites y las fronteras nacionales y estéticas. Por consiguiente, los conceptos de autor, obra y nación ya no son las categorías formales que constituyeron en otro tiempo. Esto no significa en modo alguno negar la existencia de los autores y las obras (solo un loco lo haría), sino más bien complicar y alterar sus modalidades de presencia hasta el punto de arrojar dudas sobre cualquier garantía de que pudiéramos disponer cuando decimos de forma tajante y tranquilizadora, por ejemplo, que Wordsworth escribió X o Y, y que eso es todo lo relevante. Ni Wordsworth, ni X, ni Y, en tanto que ideas, pueden quedar exentos del escrutinio escéptico en relación con sus límites, su eficacia explicativa o su alcance cognoscitivo.

Incluso la idea de imaginación, un principio fundamental de todo el humanismo literario al menos desde mediados del siglo XVIII, ha experimentado un giro casi copernicano. La potencia explicativa original de este concepto se ha visto alterada por conceptos tan ajenos y suprapersonales como los de «ideología», «inconsciente», «estructuras de percepción», «angustia» y muchos otros. Además, los actos de la imaginación, que solían alzarse por sí solos y ser responsables

de lo que todavía podemos llamar «creación», han acabado por reformularse hasta incluir enunciados performativos, construcciones sintácticas o intrincadas declaraciones; en algunos casos, parecen haber disuelto por completo toda posibilidad de agencia humana, mientras que en otros dicha agencia humana, o voluntad, ha dejado de ser la autoridad soberana y ya no desempeña la función que cumplió en otro tiempo. Según algunos críticos, referirse a una obra literaria calificándola siquiera de creación es suponer demasiado, puesto que la palabra «creación» conlleva demasiadas connotaciones de concepción milagrosa y actividad autónoma como para que se le conceda la capacidad explicativa que tuvo en otro tiempo. Esto no quiere decir, como es lógico, que ninguna de estos conceptos e ideas cuestionados hayan desaparecido sin más —no han desaparecido—, pero suelen despertar tantas dudas y sospechas que han acabado por volverse de todo punto inútiles.

Yo creo que todavía se pueden utilizar, puesto que el núcleo del quehacer y de los logros humanísticos siempre descansa sobre el esfuerzo individual y en uno u otro tipo de originalidad. Sin embargo, sería absurdo, en mi opinión, fingir que los escritores, los músicos y los pintores realizan su labor sobre una especie de *tabula rasa*: con el ciberespacio y el inmenso archivo de materiales que asaltan nuestros sentidos desde todas partes, en el mundo ya se han impreso de forma indeleble no solo la obra de escritores y artistas del pasado, sino también la imponente capa de información y discurso que abarrota nuestra conciencia individual actual. Michel Foucault y Thomas Kuhn han realizado una labor de gran importancia al recordarnos con su obra que, tanto si somos conscientes de ello como si no, los paradigmas y las epistemologías ejercen un minucioso dominio sobre los

campos de pensamiento y de expresión; dominio que modula la naturaleza del discurso individual, si es que no lo conforma por completo. Los mecanismos que intervienen en la conservación del conocimiento en archivos, las reglas que rigen la formación de conceptos, el vocabulario de los lenguajes expresivos, los diversos sistemas de diseminación… todos ellos penetran hasta cierto punto en la mente individual e influyen en ella de tal modo que ya no podemos decir con absoluta certeza dónde termina la individualidad y dónde comienza el dominio público. Sin embargo, lo que sostengo aquí es que es la marca del academicismo, de la lectura y de la interpretación humanística la que es capaz de desentrañar lo habitual de lo inusual y lo ordinario de lo extraordinario tanto en las obras estéticas como en las aseveraciones de los filósofos, los intelectuales y los personajes públicos. El humanismo, en cierta medida, es una oposición a las *idées reçues*, y opone resistencia a todo tipo de estereotipos y lenguajes poco reflexivos. Me extenderé sobre esto más adelante, pero quisiera insistir aquí en que, lejos de que el quehacer humanístico venga determinado (o, en este sentido, predeterminado) por circunstancias socioeconómicas, lo que reviste el máximo interés es la dialéctica de los opuestos, del antagonismo entre esas circunstancias y el humanista individual, y no la conformidad ni la identidad.

Aun así, vale la pena señalar algo más acerca de la importante transformación que ha ejercido sobre esta perspectiva la alteración de la relación entre las esferas pública y privada. Autores tan desaforadamente populares en su época como Dickens y Shakespeare fueron objeto de estudio de los humanistas académicos hasta hace poco en calidad de lectores bien informados —el lector es un elemento central de todo humanismo—, dotados de experiencias esencialmente privadas, interiores y meditativas de una

extraña naturaleza espiritual y difícilmente accesibles al escrutinio público. Junto con la idea misma de privacidad, todo esto se ve sujeto hoy día, como poco, a discusión. Con su interpenetración y capacidad de transformación mutua, hay un nuevo y bullicioso trasiego entre las esferas pública y privada que ha alterado el territorio casi por completo de tal forma que, como sostiene Arjun Appadurai en su libro *Modernity at Large*, fuerzas como la migración o la mediación electrónica han adquirido papeles determinantes en la producción de cultura contemporánea y en el seno de la educación, en la que, por citar únicamente algunas de las transformaciones esenciales que él analiza, las comunidades en diáspora han reemplazado a las asentadas, las nuevas mitografías y fantasías estimulan la mente a la vez que la anestesian, y el consumo a una nueva escala anima los mercados de todo el planeta. La recepción de la obra humanística, quién la lee, cuándo y con qué fin, son cuestiones que se agolpan en torno a cualquier disposición de ánimo estética, por prístina o extática que sea, hasta casi disiparla.

Mis propias clases y mis alumnos de Columbia han cambiado enormemente; los alumnos han dejado de ser en su mayoría aquellos varones blancos a los que en un principio daba clase en 1963 para convertirse en los hombres y mujeres de múltiples etnias y multilingües que son hoy. Es un hecho universalmente admitido que, mientras que las humanidades solían ser el estudio de los textos clásicos informados por las culturas griega, romana y hebrea antiguas, hoy día hay un público mucho más variopinto y de origen verdaderamente multicultural que está exigiendo y consiguiendo que se preste atención a un gran abanico de pueblos y culturas anteriormente descuidados o desatendidos que han invadido el espacio indisputado que otrora ocupaban las culturas

europeas. Y hasta los privilegios otorgados a entidades como las antiguas Grecia o Israel han sido sometidos, todos ellos, a saludables revisiones que han menguado considerablemente su original pertinencia. Mientras que la Grecia ática se consideraba hasta hace poco una plaza fuerte aria desde la que todo lo blanco e impoluto de la cultura europea se derivaba consecuentemente, hoy su historia se vincula de forma inextricable con la de los pueblos africanos y semíticos; de manera similar, algunos especialistas bíblicos están presentando de nuevo a la antigua Israel como solo uno de los elementos, y en modo alguno el dominante, del complejo crisol de razas y pueblos que constituye la historia de la Palestina multicultural y posterior a la Edad del Hierro. Más adelante añadiré algo más sobre las consecuencias de estas complejas vertientes del humanismo estadounidense contemporáneo.

Para los académicos y profesores de mi generación que se educaron en lo que sobre todo era una actitud eurocentrista, el paisaje y la topografía de los estudios humanísticos se han modificado de forma dramática y, en mi opinión, irreversible. Por el contrario, T. S. Eliot, Lukács, Blackmur, Frye, Williams, Leavis, Kenneth Burke, Cleanth Brooks, I. A. Richards y Rene Wellek —por citar casi al azar algunos nombres reconocidos y familiares cuyas posiciones tanto políticas como personales distan mucho entre sí— habitaron todos ellos en un universo estético y mental que se basaba lingüística, formal y epistemológicamente en el entorno europeo y noratlántico (E. P. Thompson lo denominaba «otanpolitano») de los clásicos, la Iglesia y el imperio, en sus tradiciones, idiomas y obras maestras, junto con todo un aparato ideológico de producción de cánones, síntesis, relevancia y conciencia. Todo esto se ha visto reemplazado ahora por un mundo mucho más diverso y complejo a través

del cual discurren muchas corrientes contradictorias, incluso antinómicas y antitéticas. La aplicación de la perspectiva eurocéntrica ya había quedado cada vez más desautorizada durante la guerra fría y, como he señalado hace un momento, para la generación de académicos a la que pertenezco, que recibimos formación humanística en las décadas de 1950 y 1960, parecía permanecer tranquilizadoramente inmóvil en un segundo plano, mientras que en el primero, en las clases, el discurso académico y el debate público, el humanismo en raras ocasiones se mostraba en actitud indagadora, sino que más bien continuaba en su grandilocuente e irreflexiva senda arnoldiana.

El final de la guerra fría coincidió con otra serie de cambios que también reflejaron las batallas culturales de las décadas de 1980 y 1990: la contienda antibelicista y antisegregacionista en Estados Unidos, la aparición de un impresionante conjunto de voces disidentes —y que se apoyaban en la recuperación de otras más antiguas—, tal como se escuchaban y se hacían sentir en los sectores históricos, antropológicos, feministas y de las minorías de todo el mundo y también en otros más marginales y críticos con las ramas principales del humanismo, las ciencias sociales. Todo esto contribuyó a producir la paulatina quiebra sísmica que hoy día, a comienzos del siglo XXI, vivimos en la perspectiva humanística. Veamos un ejemplo. Los estudios afroamericanos entendidos como un campo humanístico nuevo, si bien muy retrasado o en apariencia ausente en la academia, han tenido por fortuna la capacidad de incidir sobre dos cuestiones al mismo tiempo: en primer lugar, pusieron en cuestión el universalismo estereotipado, quizá incluso hipócrita, del pensamiento humanístico eurocéntrico clásico y, en segundo lugar, determinaron que su propia relevancia y urgencia constituían un rasgo fundamental del

humanismo estadounidense de nuestro tiempo. Y estos dos cambios, a su vez, pusieron de manifiesto cómo la idea misma de humanismo, que durante tanto tiempo había sobrevivido a la perfección sin la experiencia histórica de los afroamericanos, las mujeres o los grupos desfavorecidos y marginados, revelaba haber sido cimentada en un concepto de identidad nacional vigente que, como mínimo, había sido enormemente recortado y resumido, y que se restringía de hecho a un pequeño grupo considerado representativo de toda la sociedad, pero que dejaba fuera grandes sectores de la misma, sectores cuya inclusión haría en realidad más justicia al incesante flujo de inmigrantes y, en ocasiones, a la desagradable violencia que refleja la realidad multicultural e inmigrante de Estados Unidos.

El año 1992, quinientos aniversario de la llegada de Colón a las Américas, dio pie a un debate a menudo estimulante sobre sus logros y sobre los diversos y profundos estragos que su presencia simbolizó. Sé que los humanistas tradicionales lamentan este tipo de debates porque profanan la santidad de un dominio supuestamente espiritual, pero sus argumentos solo demuestran una vez más que, para ellos, es la teología, y no la historia, la autoridad que preside el humanismo. No deberíamos olvidar la sentencia de Walter Benjamin de que todo documento de civilización es también un documento de barbarie. Los humanistas deberían ser especialmente capaces de comprender con precisión su significado.

Porque es ahí donde reside hoy el humanismo: se le está demandando que dé cuenta de lo que, a su noble modo luterano, había reprimido o ignorado de forma deliberada. Los nuevos historiadores que estudian el humanismo clásico del Bajo Renacimiento (por ejemplo, David Wallace) han empezado por fin a analizar las circunstancias bajo las cuales figuras tan emblemáticas como Petrarca o Boccaccio, que

ensalzaban lo «humano», no obstante no se rebelaban todavía contra el comercio de esclavos en el Mediterráneo. Y después de decenios de ensalzar a los «padres fundadores» de Estados Unidos y a sus legendarias figuras nacionales, se está prestando al fin cierta atención a sus dudosas relaciones con la esclavitud, al exterminio de los indios americanos y a la explotación de las poblaciones desposeídas o no propietarias de tierras. Hay una línea recta entre estos datos, en otro tiempo ocultos bajo la alfombra, y el comentario de Frantz Fanon de que «la estatua grecorromana [del humanismo] está desmoronándose en las colonias». Ahora es más válido que nunca afirmar que la nueva generación de humanistas académicos sintoniza más que en cualquier otra época anterior con las energías y corrientes no europeas de nuestro tiempo, fundadas en las diferencias de género, descolonizadas y periféricas. Pero tenemos derecho a preguntar qué significa esto en realidad. Sobre todo significa situar la crítica en el propio corazón del humanismo, entender la crítica como forma de libertad democrática y como ejercicio de continua puesta en cuestión y acumulación de un conocimiento abierto a las realidades históricas constitutivas del mundo a que dio lugar la guerra fría, de su anterior constitución colonial y del alcance escalofriantemente global de la última potencia que prevalece hoy día; y no un conocimiento que niegue todo lo anterior.

No es posible aquí, ni tampoco hay tiempo para ello, tratar de ofrecer un esbozo de lo que estas realidades son, salvo para decir que, aunque el humanismo eurocéntrico o nacionalista cumpliera su función en el pasado, hoy no tiene sentido por muchas de las razones que ya he perfilado. La nuestra es una sociedad cuya identidad histórica y cultural no puede reducirse a una única tradición, raza o religión. Incluso países como Suecia e Italia, que han parecido homogéneos durante

siglos, se ven ahora continuamente alterados por grandes oleadas de emigrantes, expatriados y refugiados, los cuales se han convertido en todo el mundo en la realidad humana más importante de nuestro tiempo, pero que han constituido el hecho demográfico y cultural central en Estados Unidos desde sus albores. Lo que esta transformación significa es nada menos que el hecho de que las tradiciones culturales indigenistas que proclaman la autenticidad y la preeminencia indígena pueden reconocerse como la gran ideología fundamentalista declaradamente falsa y engañosa de la época. Quienes todavía se aferran a ella son los falsificadores y los reduccionistas, los fundamentalistas y los negadores cuyas doctrinas deben criticarse por lo que abandonan, denigran, demonizan y deshumanizan basándose en argumentos presuntamente humanistas. Con tan irreversible mezcla de poblaciones humanas a nuestro alrededor, podría suceder que hasta cierto punto nosotros fuéramos todos extranjeros y, hasta un extremo ligeramente menor pero casi idéntico, miembros al mismo tiempo de la comunidad. Todo el mundo pertenece a alguna tradición indígena no estadounidense (es decir, o bien es inmigrante, o bien procede de una estirpe anterior a la existencia de Estados Unidos) y, al mismo tiempo —y en esto consiste la peculiar riqueza de este país—, todo el mundo es extranjero para alguna otra tradición o identidad adyacente a la propia. Si nos lo tomamos en serio y literalmente, como de hecho debemos hacer, solo este factor nos permite rechazar de antemano la idea de que los miembros de la comunidad, ya sean minorías, víctimas desfavorecidas o miembros de una tradición cultural eurocéntrica en ascenso, tienen un incuestionable derecho a representar alguna experiencia o verdad histórica que es suya en exclusiva en virtud de su pertenencia primordial al grupo. No, debemos decir mediante una réplica crítica; no puede ser

cierto que solo a los miembros de un determinado grupo se les permita decir la última palabra (o, en este aspecto, la única) cuando se trata de expresar o representar la experiencia de ese grupo que, al fin y al cabo, forma parte de la experiencia estadounidense general y que, pese a ser un núcleo individual irreductible y sin duda específico, comparte el mismo contexto mundano que todos los demás.

La palabra clave aquí es «mundanidad», un concepto que siempre he utilizado para denotar el mundo histórico real cuyas circunstancias no podemos eludir jamás ninguno de nosotros, ni siquiera en teoría. Recuerdo haber manifestado con cierta vehemencia un conjunto similar de opiniones en mi libro *Orientalismo* cuando criticaba las representaciones de Oriente y los orientales realizadas por los expertos occidentales. Mi crítica se basaba en la naturaleza viciada de todas las representaciones y en su íntima ligazón con la mundanidad, es decir, con el poder, la posición social y los intereses. Esto exigía afirmar explícitamente que mi obra no pretendía ser una defensa del Oriente real, o que comportaba incluso que ni siquiera existía un Oriente real. No abogaba en modo alguno por la pureza de unas determinadas representaciones frente a otras, sino que me ocupaba de sugerir de un modo bastante concreto que ningún proceso de conversión de la experiencia en expresión podía estar libre de contaminación. Ya estaba necesariamente contaminado por su implicación con el poder, con la posición social y los intereses, fuera o no víctima de ellas. La mundanidad —mediante lo cual me refiero en el plano más estrictamente cultural a que todos los textos y representaciones están en el mundo y se ven sometidos a sus numerosas y heterogéneas realidades— garantizaba esa contaminación e implicación, puesto que en todos los casos la historia y la presencia de otros grupos e individuos diferentes impedía que nadie

quedara exento de las condiciones de la existencia material.

En ningún otro ámbito es esto más cierto que para el humanista estadounidense actual, cuya verdadera función, no puedo subrayarlo con más rotundidad, no consiste en consolidar y afirmar una tradición sobre todas las demás. Consiste más bien en abrirlas todas, o tantas como sea posible, a todas las demás, con el fin de mostrar cómo en este políglota país en concreto han interaccionado muchas tradiciones y, lo que es más importante, pueden continuar interaccionando de forma pacífica; una forma nunca fácil de encontrar pero que en todo caso podernos descubrir también en otras sociedades multiculturales como la de la antigua Yugoslavia, Irlanda, el subcontinente indio u Oriente Próximo. En otras palabras: el humanismo estadounidense ya vive una situación de coexistencia cívica en virtud de lo que tiene a su disposición dados el curso ordinario de su propio contexto y realidad históricos; y frente a la visión del mundo dominante que propagan los círculos oficiales estadounidenses —particularmente, en sus relaciones con el mundo exterior fuera de Estados Unidos—, el humanismo ofrece muy poca resistencia de forma persistente, secular o intelectual.

Es muy cierto que entre estas sociedades multiculturales hay toda clase de desigualdades y disparidades; pero toda identidad nacional es en esencia capaz de reconocer y hacer frente a estos problemas cuando se ven los adecuados modelos de coexistencia (en contraposición al aislamiento) que ofrecen los humanistas, cuya misión, en mi opinión, es precisamente ofrecer este tipo de modelos. No estoy hablando de domesticación, de formalismos ni de cortesía elegante. Uno de estos modelos para el estudio humanístico de la literatura será objeto específico de análisis en el próximo capítulo. Lo que quisiera señalar aquí es que lo que tengo en

mente no es un multiculturalismo bonachón, perezoso y basado en el liberalismo. Dicho con toda franqueza, esto no significa absolutamente nada para mí tal y como suele exponerse. Pienso en un enfoque mucho más intelectual y racional, mucho más riguroso que, como ya he sugerido, se inspira en un concepto bastante preciso de lo que significa leer filológicamente con una mirada mundana e integradora, en contraposición a separatista y divisora, y al mismo tiempo en ofrecer resistencia a las pautas de pensamiento, tan reduccionistas y vulgarizadoras, del «nosotros contra ellos» típicos de nuestro tiempo.

No solo nuestra propia historia nos brinda sin duda innumerables ejemplos negativos, sino también el tenor general de la experiencia moderna en todo el mundo. De estos modelos negativos a cuya estela se disemina la ruina, la devastación y un sufrimiento humanos sin límites, hay tres en particular que merecen resaltarse: el nacionalismo, el fervor religioso y el exclusivismo derivado de aquello a lo que Adorno se refiere en su obra como «pensamiento identitario». Los tres se oponen al mutualismo del pluralismo cultural que la Constitución estadounidense y sus propias ideas fundacionales tan activamente promueven. El nacionalismo no solo da pie a los perjuicios de la excepcionalidad y a las diversas doctrinas paranoides del «antiamericanismo» mediante los cuales nuestra historia moderna queda tan lamentablemente desfigurada, sino también a narraciones de soberanía patriótica y separatismo sumamente belicosas con nuestros enemigos, al choque de civilizaciones, a la idea de destino manifiesto, a «nuestra» superioridad natural e, inevitablemente (como sucede ahora), a unas arrogantes medidas intervencionistas en la política de todo el mundo hasta el punto de que, por desgracia, en lugares como Irak, Estados Unidos es hoy día sinónimo de violencia e

inhumanidad debido a una política cuyas consecuencias son particularmente, diría incluso perniciosamente, destructivas. Semejante nacionalismo resultaría cómico si no tuviera de hecho consecuencias devastadoras e incluso trágicas.

Quizá el fervor religioso sea la amenaza más peligrosa para la empresa humanística, puesto que es abiertamente antisecular y antidemocrático por naturaleza y, al emplear como política el monoteísmo, representa por definición casi todo lo intolerantemente inhumano e insosteniblemente obcecado que se puede llegar a ser. Los comentarios insidiosos sobre el mundo islámico a partir del 11 de septiembre han convertido en lugar común la idea de que el islam es por naturaleza una religión violenta e intolerante, en gran parte debido a los delirios del fundamentalismo y al terrorismo suicida. Ha habido una interminable retahíla de «expertos» y evangelistas que han repetido esta misma basura, apoyados e instigados por orientalistas venidos a menos como Bernard Lewis. Una muestra de la pobreza intelectual y humanística de nuestro tiempo es que semejante propaganda manifiesta (en el sentido literal de la expresión) haya adquirido tanta vigencia y, lo que resulta aún más desastroso, que perviva sin la menor referencia al fundamentalismo cristiano, judío e hindú que, en tanto que ideologías políticas extremistas, han sido al menos tan sangrientas y devastadoras como el islam. Todos estos fervores pertenecen en esencia al mismo mundo, se alimentan entre sí, se emulan y combaten mutuamente de un modo esquizofrénico y, lo que es aún más grave, son tan ahistóricos e intolerantes como los demás. No cabe duda de que una de las funciones esenciales de la vocación humanística debe ser mantener una perspectiva laica plena y equilibrada, y no seguir a los falsarios y los neutrales que atacan a los demonios extranjeros mientras hacen un guiño sumiso al suyo propio (de los que Dante dice

«coloro che visser sanza infamia e sanza lodo»[4]). El fanatismo religioso es fanatismo religioso con independencia de quién lo propugne o lo practique. Es inexcusable adoptar hacia él la actitud de «el nuestro es mejor que el vuestro».

Con el término «exclusivismo» me refiero a esa soslayable estrechez de miras que ve en el pasado únicamente narraciones halagüeñas que impiden frontalmente el paso no solo a los logros de otros grupos, sino en cierto sentido también a su fructífera presencia. Estados Unidos, Palestina, Europa, Occidente, el islam y todos los demás «grandes» nombres de nuestro tiempo son todas ellas entidades amalgamadas, medio construidas y medio inventadas, pero investidas de un poder colosal. Convertirlas en clubes privados para miembros selectos es hacer lo que he sugerido que en otro tiempo se solía hacer con el humanismo. Incluso en el reñido y disputado universo de la política y la religión, las culturas están entrelazadas y únicamente pueden zafarse unas de otras mutilándose. De modo que no debemos prestar oídos al choque de civilizaciones, ni al conflicto de culturas: estos constituyen el peor tipo de estructura del «nosotros contra ellos», cuya consecuencia neta es siempre empobrecer y estrechar la visión, y solo en muy raras ocasiones iluminar y favorecer la comprensión.

Tanto en el ámbito de las humanidades como en el de las ciencias sociales, el meollo de estos modelos restrictivos suele ser el eurocentrismo, un problema acuciante que representa casi todo lo que es inadecuado para la práctica humanística en Estados Unidos, aunque solo sea porque esa distorsión que opera sobre nuestra realidad histórica y social actual es poco menos que desastrosa. En el transcurso de los dos últimos años, Immanuel Wallerstein ha venido realizando una continuada crítica intelectual del eurocentrismo que sirve

aquí muy bien a mis propósitos, de modo que permítaseme que me inspire en él por un instante. Al hacerlo, sustituiré las ciencias sociales a las que Wallerstein se refiere por las humanidades, ya que los problemas de estas últimas son exactamente los mismos que los de las primeras:

> Las ciencias sociales [y, diría yo, las actuales humanidades] surgieron como respuesta a problemas europeos [básicamente en cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y Estados Unidos] en un momento de la historia en que Europa dominaba todo el sistemamundo. Era prácticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología y su epistemología reflejaran todas las fuerzas del crisol en el que se forjaron. En el período posterior a 1945, sin embargo, la descolonización de Asia y África y el incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no europeo han afectado al mundo del conocimiento tanto como a la política del sistema-mundo. Uno de los cambios fundamentales que se produjeron, y que perdura hasta hoy desde hace al menos treinta años, es que el «eurocentrismo» de las ciencias sociales [y de las humanidades] ha sido atacado, duramente atacado. Este ataque ha estado, por descontado, fundamentalmente justificado, y no hay ninguna duda de que […] [estamos] obligados a superar la herencia eurocéntrica, que ha tergiversado [sus] análisis y [su] capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo (93-94).

No creo que, al igual que las ciencias sociales, las humanidades deban abordar o de algún modo resolver los problemas del mundo contemporáneo. Se trata más bien de ser capaces de ver y entender la práctica humanística como un elemento esencial y un aspecto operativo de ese mundo, y no como un adorno o un ejercicio retrospectivo y nostálgico. El eurocentrismo cierra el paso a este tipo de perspectiva porque, como afirma Wallerstein, su sesgada y tergiversadora historiografía, el provincianismo de su universalismo, sus supuestos no cuestionados sobre la civilización occidental, su orientalismo y sus tentativas de imponer una teoría del progreso unívoca y uniforme desembocan todos ellos en limitar, más que en ensanchar, la posibilidad de una idea de inclusión universal, de una perspectiva auténticamente cosmopolita o internacionalista y de la curiosidad intelectual.

Si volvemos la vista hacia la mayor parte de la historia del

humanismo estadounidense a lo largo del siglo XX, nos vemos obligados a afirmar que para mantenerse incuestionado se ha visto gravemente aquejado de ese tipo de eurocentrismo hoy inadmisible. En términos generales, las restricciones que se imponen en los cursos universitarios troncales para estudiar solo un reducido número de obras maestras occidentales traducidas y convenientemente veneradas, la estrechez de miras sobre lo que constituye «nuestro» mundo, la poca atención prestada a las tradiciones y lenguajes que parecen encontrarse al margen de la atención respetable o autorizada… todo esto debe arrojarse por la borda o, cuando menos, someterse a una crítica humanista radical. En primer lugar, sabemos demasiado acerca de otras tradiciones para creer que hasta el propio humanismo constituye una práctica exclusivamente occidental. Veamos el ejemplo particularmente revelador de dos estudios importantes desarrollados por el profesor George Makdisi sobre el auge del humanismo y la contribución islámica al mismo. Sus estudios demuestran con profusión y gran erudición que las prácticas del humanismo cuyo origen situaron solemnemente en la Italia de los siglos XIV y XV autoridades como Jakob Burckhardt, Paul Oskar Kristeller y casi todos los historiadores académicos que les siguieron nacieron en realidad al menos doscientos años antes en las *madaris*, las escuelas y las universidades musulmanas de Sicilia, Túnez, Bagdad y Sevilla. Y todavía pervive el hábito intelectual que ensombrece esta historia más amplia y más compleja. Si me centro en las exclusiones de las contribuciones islámicas a la civilización de Occidente, es obviamente porque en gran parte de mi obra anterior me he ocupado de las distorsiones del orientalismo, y por tanto conozco bastante su historia y su política. Pero ese mismo tipo de exclusiones eurocéntricas son evidentes en la negación humanística occidental de las

tradiciones indias, chinas, africanas y japonesas, por mencionar solo los ejemplos más obvios. Hoy día sabemos suficiente de esas otras tradiciones como para dinamitar cualquier relato estereotipado y ramplón del humanismo, si bien todavía los siguen recitando de carrerilla quienes reivindican «nuestra» herencia, o aparecen en las loas al milagro occidental o en los panegíricos de las maravillas de la globalización estadounidense. Resulta poco menos que escandaloso, por ejemplo, que casi todos los planes de estudios sobre la Edad Media de nuestras universidades pasen por alto de forma rutinaria uno de los períodos culminantes de la cultura medieval, como lo fue la Andalucía musulmana anterior a 1492, y que, como ha mostrado Martin Bernal en el caso de la antigua Grecia, el complejo entramado de culturas europeas, africanas y semíticas haya sido «blanqueado» para eliminar de él esa heterogeneidad tan perturbadora para el humanismo actual. Si aceptamos que el esencialismo se puede combatir, que de hecho es profundamente vulnerable sobre fundamentos epistemológicos, entonces, ¿por qué persiste todavía en el corazón del humanismo, donde se impone un orgullo cultural en absoluto interesante cuando sus etiquetas y reivindicaciones empiezan a parecer insostenibles o sencillamente falsas? ¿Cuándo dejaremos de permitirnos creer que el humanismo es una forma de petulancia y no una inquietante aventura que consiste en descifrar de nuevo las diferencias, las tradiciones alternativas y los textos en un contexto mucho más amplio de aquel con el que hasta ahora se les ha dotado?

Me parece por tanto que debemos empezar a desembarazarnos, de forma consciente y decidida, de todo el complejo de actitudes asociadas no solo al eurocentrismo, sino a la propia idea de identidad, una idea que el humanismo no debe seguir tolerando con la facilidad con que lo hacía

antes y durante la guerra fría. Siguiendo los ejemplos de la literatura, el pensamiento y el arte de nuestro tiempo, los humanistas deben reconocer con cierta alarma que la política de la identidad y el sistema educativo basado en el nacionalismo continúan residiendo en lo más íntimo de lo que la mayoría de nosotros realmente hacemos, pese a la transformación de las fronteras y los objetos de investigación. Hay una considerable divergencia entre lo que practicamos como humanistas y lo que sabemos del ancho mundo en nuestra condición de ciudadanos y académicos. El problema no es solo que nuestro programa educativo todavía se oriente hacia un concepto ramplón de la identidad estadounidense (como atestigua el lamento de Arthur Schlesinger Jr. por la vieja «unidad» de la historia estadounidense). También hemos sido testigos de la aparición de nuevas subespecialidades muy agresivas, en su mayoría centradas en el estudio académico de identidades posmodernas. Estas han sido apartadas de su contexto mundano y trasladadas a la academia —y por tanto han quedado desnaturalizadas y despolitizadas—, lo cual ha puesto en peligro la concepción de historia humana colectiva entendida como algo enraizado en gran parte de las pautas globales de dependencia e interdependencia esbozadas por Appadurai, Wallerstein y, si se me permite mencionar mi propia aportación, en el último capítulo de mi libro *Cultura e imperialismo*. ¿Se podría elaborar una teoría y una práctica modernistas de la lectura e interpretar la parte en relación con el todo de tal forma que ni se negara la especificidad de la experiencia individual que contiene y constituye una obra estética, ni se excluyera la validez de que el conjunto proyecta sobre ella su sentido, aunque sea de forma supuesta o presunta? Es esta posibilidad la que me gustaría abordar en el capítulo siguiente.

3

El retorno a la filología

De todas las ramas del conocimiento asociadas al humanismo, la filología es casi la que está menos de moda, la menos atractiva y la más inactual, y también la que con menor probabilidad aflora en las discusiones sobre la relevancia del humanismo para la vida en el siglo XXI. Pero tendremos que apartar provisionalmente tan desalentadora idea, puesto que me propongo profundizar en el tema del que me vengo ocupando con la cabeza alta y, confío, con la perseverancia firme del lector. Supongo que algo que puede contribuir a reducir la resistencia a la idea, por otra parte quizá poco atractiva, de que la filología no es una disciplina anticuada es lo siguiente: comenzar recordando que quien acaso haya sido el pensador occidental más radical e intelectualmente audaz de los últimos ciento cincuenta años, Nietzsche, fue y se consideró siempre ante todo y principalmente un filólogo. Ello debería disipar de inmediato cualquier vestigio de que la filología es una forma de conocimiento reaccionaria, como la que encarna el personaje del doctor Casaubon en la novela de Eliot *Middlemarch*: algo estéril, inútil y de todo punto irrelevante para la vida.

La filología, en el sentido literal del término, es amor a las palabras; pero, en tanto que disciplina, y en las restantes tradiciones culturales principales —incluidas la occidental y la árabe-islámica, que han enmarcado mi propia formación—,

ha adquirido un prestigio intelectual y espiritual cuasicientífico en diferentes momentos. Baste con recordar brevemente que según la tradición islámica el conocimiento se fundamenta en primera instancia en una atención filológica hacia el lenguaje que comienza por el Corán, la palabra eterna de Dios (de hecho, la palabra «Corán» significa «lectura»); y que esa tradición continúa con la aparición de la gramática científica en Khalil ibn Ahmad y Sibawayh, hasta desembocar en el auge de la jurisprudencia (*fiqh*) y la *ijtihad* y la *ta'wil*: la hermenéutica jurisprudencial y la interpretación, respectivamente. Con posterioridad surge en la cultura árabe-islámica el estudio de la *fiqh al lugha*, o la hermenéutica del lenguaje, a la que se considera de gran relevancia en tanto que práctica del conocimiento islámico. Todo ello supone que se ha prestado una minuciosa atención científica al lenguaje por ser portador de un tipo de conocimiento que se ciñe por entero a lo que el lenguaje hace o deja de hacer. Como he señalado en el capítulo anterior, se ha producido cierta fusión entre las ciencias interpretativas subyacentes a la formación humanística, la cual por su parte se fundó en el siglo XII en las universidades árabes del sur de Europa y el norte de África, mucho antes que su equivalente en el Occidente cristiano. La tradición judaica de Andalucía, el norte de África, el Mediterráneo oriental y Mesopotamia, tan estrechamente ligada a ella, presenta una evolución similar. En Europa, *Principios de ciencia nueva* (1744), de Giambattista Vico, inaugura una revolución interpretativa basada en una especie de heroísmo filológico cuyas consecuencias habrían de revelar, como formularía Nietzsche un siglo y medio después, que la verdad relativa a la historia de la humanidad constituye «un ejército móvil de metáforas y metonimias» cuyo significado es preciso decodificar incesantemente mediante actos de lectura e interpretación basados en la idea de que la

forma de las palabras es portadora de realidad; una realidad oculta, engañosa, difícil y que nos ofrece resistencia. Dicho de otro modo, la ciencia de la lectura es primordial para el conocimiento humanístico.

Emerson afirmó del lenguaje que es «poesía fósil» o, empleando las palabras de Richard Poirier para explicar esta idea, «que en el lenguaje pueden descubrirse los rastros de esa fuerza originaria mediante la que nos inventamos a nosotros mismos como una forma única de la naturaleza» (135). Poirier prosigue:

> Cuando en [su ensayo] «La prudencia» Emerson afirma que «escribimos por la aspiración o el antagonismo, tanto como por la experiencia», quiere decir que, al tiempo que aspiramos a decir algo nuevo, los materiales de que disponemos indican que aquello que digamos solo podrá comprenderse si resulta relativamente familiar. Nos convertimos entonces en antagonistas de las convenciones del lenguaje aun cuando las necesitemos [y necesitamos comprender cómo operan, lo cual solo puede hacerse mediante una lectura filológica atenta]. De hecho, las formas sociales y literarias que nos exigen conformidad se crearon a su vez ofreciendo resistencia a otras convenciones de una época anterior. Hasta en las palabras que hoy día parecen agotadas o muertas podemos descubrir el deseo de transformación del que en otro tiempo estuvieron imbuidas. Por dispares o contradictorios que puedan ser, los significados de cualquier palabra atestiguan usos anteriores contrapuestos, y es esto lo que nos anima a volver de nuevo sobre ellos, a modificarlos o añadirles aún más sentidos (138).

La verdadera lectura filológica es una lectura activa; supone adentrarse en los procesos de lenguaje que de hecho se desarrollan en las palabras y revelar lo que pueda estar oculto, incompleto, enmascarado o distorsionado en el texto al que nos enfrentemos. Así pues, según esta concepción del lenguaje las palabras no son indicadores o significantes pasivos que sustituyan a alguna realidad superior; son, por el contrario, un elemento constitutivo esencial de la propia realidad. Y, como Poirier afirma en un ensayo anterior,

> la literatura me demanda toda la atención posible porque, en mayor medida que cualquier otra forma de arte o expresión, ilustra lo que se puede hacer, lo que se puede llevar a cabo con algo que todos compartimos, que

> todos utilizamos en la conducta de la vida cotidiana y que, además, contiene en sí mismo de un modo extremadamente sutil y no obstante perceptible, en su vocabulario y su sintaxis, los presupuestos dominantes del orden social, político y económico de una sociedad. […] Pero [a diferencia de las obras musicales, la danza, la pintura o el cine] la fuente o recurso esencial en que se basa la literatura son los materiales que debe compartir de un modo absolutamente gregario con la sociedad en general y con su historia. Nada puede enseñarnos tanto acerca de los efectos que las palabras ejercen sobre nosotros y de cómo, a su vez, nosotros podríamos tratar de actuar sobre ellas para tratar de modificar el orden de cosas en que basan su significado. A la literatura le corresponde la distinción de invitar al lector a entablar con las palabras una relación dialéctica de una intensidad inigualable a la que pueda entablarse en ningún otro lugar (133-134).

De todo lo anterior se desprende con claridad que leer es el acto indispensable, el gesto inicial sin el cual toda filología es simplemente imposible. Poirier señala de un modo sencillo pero elegante que la literatura consiste en dedicar las palabras a usos más complejos y sutiles que los de cualquier otra instancia de la sociedad, sirviéndose al mismo tiempo de las convenciones y de la originalidad. Creo que acierta de pleno, y así trataré yo en lo que sigue de preservar esta idea suya, cuando afirma que la literatura nos proporciona la muestra más destacada de que disponemos de palabras en acción y que, por consiguiente —y por infinidad de razones—, es la más compleja y reconfortante de las prácticas verbales. Al reflexionar hace poco sobre esto, tropecé con la increíble objeción, tan habitual entre los profesores de literatura de Estados Unidos, que sostiene que al igual que existen el sexismo, el elitismo, la discriminación por razones de edad o el racismo, existe también algo reprensible denominado «literalismo», según el cual se atribuye una consideración tan seria e ingenua a la lectura que llega a constituir un defecto muy acusado. Por consiguiente, prosigue esta argumentación, no deberíamos dejarnos embaucar por la lectura, puesto que leer con demasiada atención es dejarse engañar por estructuras de poder y autoridad. Esta lógica (si es que puede

ser calificada de tal) me parece un tanto singular; pero si pretende apartarnos y liberarnos de las actitudes serviles hacia la autoridad, debo decir entonces que se trata, por desgracia, de otra absurda quimera. Como sugiere Poirier, solo los actos de lectura llevados a cabo cada vez con mayor minuciosidad, con mayor atención, con mayor amplitud, con mayor receptividad y resistencia (si se me permite acuñar este concepto) pueden dotar al humanismo del adecuado ejercicio de su esencial valía, sobre todo dados los mudables fundamentos del humanismo a los que me he referido en el capítulo anterior.

Sin embargo, para un lector de textos, pasar de inmediato de una lectura rápida y superficial a realizar afirmaciones generales o incluso concretas acerca de vastas estructuras de poder o (para quienes creen que la literatura le convierte a uno en mejor persona) de estructuras terapéuticas y redentoras, supone abandonar los fundamentos perdurables de toda práctica humanística. Dichos fundamentos se encuentran en la base de lo que he venido denominando «filológico», es decir, el examen minucioso y paciente de las palabras y la retórica, así como la atención de por vida a las mismas, mediante las cuales los seres humanos, que habitamos en el seno de la historia, utilizamos el lenguaje: de ahí la palabra «secular», tal como la empleo, así como la palabra «mundanidad». Ambos conceptos nos permiten explicar no la condición eterna, permanente o sobrenatural de los valores, sino más bien los mudables fundamentos de la práctica humanística en relación con dichos valores y con la vida humana en la que estamos sumidos en este nuevo siglo. Inspirándome una vez más en Emerson y Poirier, me gustaría sostener que la lectura involucra al humanista contemporáneo en dos movimientos cruciales bajo cualquier punto de vista, movimientos que denominaré «recepción» y

«resistencia». La recepción consiste en someterse con conocimiento a los textos y abordarlos en un principio de forma provisional como objetos discretos (puesto que así es como inicialmente fueron hallados), para después, a fuerza de ampliar y esclarecer los a menudo opacos o invisibles marcos en que se dan, llegar hasta sus contextos históricos y al modo en que determinadas estructuras de la actitud, el sentimiento y la retórica se entrelazan con determinadas corrientes, algunas de las cuales son formulaciones históricas y sociales de su contexto.

Solo si recibimos el texto en toda su complejidad y con la conciencia crítica de la transformación que he expuesto en el capítulo anterior podremos pasar de lo específico a lo general de un modo al mismo tiempo integrador y sintético. Así pues, la lectura detenida de un texto literario —una novela, un poema, un ensayo o una obra teatral, pongamos por caso— situará de forma efectiva y paulatina al texto en su época y en el marco de toda una red de relaciones cuyos perfiles e influencia ejercen una función constituyente del mismo. Y creo relevante decir que, para el humanista, el acto de leer es por tanto el acto de adoptar en primera instancia la posición del autor, para el que escribir consiste en tomar una serie de opciones y decisiones que se manifiestan en las palabras. Apenas es preciso decir que ningún autor es soberano absoluto ni se encuentra al margen de la época, el lugar y las circunstancias en que vive, de manera que también debemos comprender esto si queremos ponernos en la situación del autor. Por consiguiente, leer a un autor como Conrad consiste en primer lugar en leer su obra tratando de adoptar la mirada del propio Conrad, lo cual supone tratar de comprender cada palabra, cada metáfora, cada frase, como algo que Conrad escogió deliberadamente porque las prefería a toda una serie de posibilidades diferentes. Gracias a que

hemos visto los manuscritos de sus obras, sabemos sin duda la laboriosidad y dedicación que ese proceso de composición y elección suponía para él; por tanto, como lectores nos corresponde realizar un esfuerzo similar para, por así decirlo, adentrarnos en su lenguaje con la profundidad necesaria para comprender por qué lo formuló de ese modo concreto, con el fin de comprender cómo se elaboró.

Permítaseme interrumpir aquí mi argumentación para ocuparme de la cuestión de la estética, ya que debido a que soy alguien cuya vida intelectual ha estado dedicada en gran medida a comprender las grandes obras del arte literario y musical y a impartir clases sobre ellas, así como a cierta vocación de implicación y compromiso social y político —ambas independientes entre sí—, he descubierto que la calidad de lo que leemos suele ser tan importante como el cómo y por qué leemos. Aunque sé que no es posible alcanzar consenso previo entre todos los lectores respecto a qué es una obra de arte, no cabe duda de que parte del quehacer humanístico que he venido analizando en estas conferencias reside en la idea de que todo individuo, ya sea por convención, por sus circunstancias y esfuerzo personales o por su formación, es capaz de reconocer en el transcurso de la lectura o la experiencia la cualidad estética y la distinción que se traslucen en ella, aunque no se comprendan por entero. Esto es válido para todas las tradiciones de las que tengo noticia —por ejemplo, en todas ellas existe la institución de la literatura— y no veo razón alguna para tratar de demostrarlo ahora con una argumentación más elaborada. Creo que también es cierto que en un plano muy profundo debemos diferenciar la categoría de lo estético de las experiencias cotidianas de la existencia que todos vivimos. Leer a Tolstói, Mahfuz o Melville, escuchar a Bach, Duke Ellington o Elliott Carter, es algo muy distinto de leer el periódico o escuchar la

música enlatada que nos brinda la compañía telefónica o el médico mientras mantiene en espera nuestra llamada. No obstante, esto no quiere decir que el periodismo o los documentos administrativos deban leerse de forma rápida y superficial: como mostraré más adelante, defiendo la lectura atenta en todas las circunstancias. Pero en lo esencial coincidiría con Adorno en que una condición necesaria de nuestra tarea como humanistas es preservar cierta situación irreconciliable en lo básico entre lo estético y lo no estético. El arte no se produce sin más: se da de forma muy intensa bajo un estado de oposición irreconciliable frente a los estragos de la vida cotidiana, ese incontrolable misterio que se asienta sobre un lecho de brutalidad. Podemos considerar que esta condición preponderante del arte es consecuencia de una representación, un prolongado proceso de elaboración (como sucede en la estructura de una gran novela o un poema), una ejecución ingeniosa o una intuición: por mi parte, no soy capaz de prescindir de que en última instancia la categoría de lo estético no solo opone resistencia a mis tentativas de comprender, clarificar y dilucidar los textos como lector, sino que también escapa a las presiones homogeneizadoras de la experiencia cotidiana de la que, no obstante y por paradójico que parezca, el arte se deriva.

Sin embargo, este hecho estético no comporta en modo alguno la espiritualidad última que, según sostienen algunos teóricos y artistas, permite a la obra de arte eludir al mismo tiempo un análisis coherente y una reflexión histórica. Ni tampoco, pese a lo que me tienta esta argumentación, puedo llegar tan lejos como Eliane Scarry para establecer cierta equivalencia entre amar la belleza del arte y ser justo. Al contrario, y como he sostenido en *Cultura e imperialismo*, lo más interesante de una gran obra es que genera más complejidad en lugar de menos, y se convierte con el tiempo

en lo que Raymond Williams ha caracterizado como toda una red de notaciones culturales a menudo contradictorias. Hasta las novelas más hábilmente compuestas de, por ejemplo, Jane Austen, se afilian con las circunstancias de su época; esta es la razón por la que la autora hace referencia tan detallada a prácticas tan sórdidas como la esclavitud o las disputas por la propiedad. Sin embargo, es necesario reiterar que sus novelas no pueden reducirse jamás únicamente a un conjunto de fuerzas sociales, políticas, históricas y económicas, sino que, por el contrario, más bien guardan con ellas cierta relación dialéctica no resuelta: adoptan una posición que obviamente depende de la historia, pero que no se reduce a ella. Por nuestra parte debemos, en mi opinión, suponer que siempre sobreviene esa cualidad de la obra estética, sin la cual el tipo de humanismo al que me estoy refiriendo aquí no tiene en realidad ningún sentido esencial, sino tan solo un sentido instrumental.

Se puede llamar a esto un peculiar tipo de credo o, como yo prefiero hacerlo, una convicción que nos acredita para la labor de construir la historia humana: desde mi punto de vista constituye el fundamento de la práctica humanística y, como ya he dicho, la presencia de lo estético demanda este tipo excepcional de lectura y recepción detenidas, cuya mejor formulación nos la proporcionó, creo, Leo Spitzer bajo la forma de una descripción filológica de una poderosísima claridad. Este proceso de recepción comporta lo que él describe como abrirse paso a la fuerza, mediante reiteradas lecturas, hacia la unidad de un autor, hacia su raíz espiritual. Spitzer expone que se debe exigir al académico-humanista-lector

> que proceda en su trabajo desde la superficie hasta el «centro vital interno» de la obra de arte; que observe primero los detalles en el aspecto superficial de la obra particular (las «ideas» expresadas por el poeta no son otra cosa que uno de los rasgos superficiales en una obra artística); que agrupe después

aquellos detalles y trate de integrarlos en un principio creador que pueda haber estado presente en el alma del artista; que, finalmente, intente un hábil ataque por la espalda sobre los otros grupos de sus observaciones, para comprobar, de este modo, si la «forma interna», que ha reconstruido por vía de ensayo, da razón del conjunto de la obra. El experimentador podrá, a buen seguro, después de tres o cuatro de estos «movimientos regresivos», percatarse de si ha dado con el centro vital, el sol del sistema planetario [que, según Spitzer, representa el principio compositivo de la obra] (19, *32-33*).

Esto se produce realmente, afirma más adelante, cuando, en el acto de leer, vemos «un detalle que nos llama la atención junto con la convicción de que ese detalle guarda una relación fundamental con el conjunto de la obra artística» (27, *49*). No hay garantía alguna de que la construcción de este vínculo sea correcta, ni tampoco demostración científica de que haya operado. Solo disponemos de la fe interior del humanista «en el poder otorgado a la mente humana de estudiarse a sí misma», así como cierta impresión perdurable de que en verdad vale la pena indagar sobre lo que hemos encontrado en la obra. De ello, por supuesto, no hay garantía alguna, sino solo una honda sensación subjetiva para la que no existe sucedáneo, manual práctico ni fuente autorizada alguna. Debemos tomar la decisión por nosotros mismos y asumir la responsabilidad de ella. Permítaseme continuar citando a Spitzer:

¡Cuántas veces, con toda mi experiencia teórica del método, experiencia que he ido acumulando a lo largo de los años, he permanecido, exactamente del mismo modo que cualquiera de mis alumnos principiantes, con los ojos fijos sobre una página que no quería entregarme su secreto! El único camino para salir de este estado de esterilidad es leer y releer, paciente y confiadamente, en un esfuerzo por llegar a quedar calados, valga la expresión, por la atmósfera de la obra. Repentinamente, una palabra, un verso [o una combinación de palabras y versos], se destacan y sentimos que una corriente de afinidad se ha establecido ahora entre nosotros y el poema. Frecuentemente he comprobado que, a partir de este momento, con la ayuda de otras observaciones que se añaden a la primera, y de las experiencias anteriores de la aplicación del círculo filológico, y del refuerzo de las asociaciones proporcionadas por mi previa educación […] [así como, añadiría yo, con los compromisos y hábitos previos que de hecho nos convierten en ciudadanos de la sociedad en la que vivimos, a un tiempo como

> miembros de ella y ajenos a la misma] no tarda en producirse aquella característica a modo de «sacudida interna», indicio seguro de que el detalle y el conjunto han hallado un común denominador, el cual nos da la etimología de la obra.
>
> Y, al volver la vista atrás en este proceso […] vemos que de hecho leer es haber leído, y comprender quiere decir haber comprendido (27, *50-51*).

Lo que tiene de tautológica esta fascinante descripción de la lectura detenida es precisamente lo que, en mi opinión, es necesario enfatizar. Porque el proceso de lectura comienza y termina en el lector, y lo que hace posible la lectura es un acto irremisiblemente personal de compromiso con la lectura y la interpretación, ese gesto de recepción que incluye abrirse al texto y, lo que es igualmente importante, estar dispuesto a realizar afirmaciones fundadas sobre su sentido y sobre lo que podría añadirse al mismo. Se trata solo de vincular, como afirma E. M. Forster, una exigencia maravillosa a la cadena de afirmaciones y significados que nacen a raudales de la lectura detenida. Esto es lo que R. P. Blackmur denomina «poner la literatura en funcionamiento». Y a lo que Emerson se refiere cuando dice que «cada mente particular debe aprender la lección por sí misma, debe recorrer todo el camino. No conocerá aquello que no vea, aquello que no viva».

Es la evitación de este proceso de adoptar esta amistosa responsabilidad sobre la propia lectura lo que explica, en mi opinión, cierta limitación catastrófica presente en esas variedades de lectura deconstructiva derrideana que terminan (igual que empezaron) en indecibilidad e incertidumbre. Revelar las flaquezas y la vacilación de toda escritura es útil hasta cierto punto, exactamente igual que puede ser útil mostrar en otros lugares, siguiendo a Foucault, que en última instancia el conocimiento sirve al poder. Pero ambas alternativas aplazan durante demasiado tiempo realizar una declaración de que la realidad de la lectura es, ante todo, un acto de emancipación e ilustración humana quizá modesto,

pero que transforma y realza nuestro conocimiento en aras de algo diferente del reduccionismo, el cinismo o el estéril «mantenerse al margen». Claro que cuando leemos, por ejemplo, un poema de John Ashbery o una novela de Flaubert, la atención hacia el texto es mucho más intensa y concentrada de lo que lo sería con un periódico o un artículo de una revista sobre política exterior o de defensa. Pero en ambos casos la atención en la lectura exige mantenerse vigilante y establecer relaciones que de otro modo quedan ocultas o ensombrecidas por un texto que, si se trata de un artículo que tenga que ver con decisiones políticas sobre si se debe declarar una guerra, por ejemplo, nos exige que como ciudadanos nos adentremos en él con responsabilidad y una escrupulosa atención. De lo contrario, ¿por qué molestarse? Por lo que respecta a lo que en último término son la ilustración y, sí, los propósitos emancipadores de la lectura detenida, me ocuparé de ellos enseguida.

A nadie se le exige que emule al inimitable Spitzer ni, en ese sentido, a ese otro admirable filólogo que tuvo una influencia tan decisiva en nuestra lectura de los clásicos de Occidente en este país, Erich Auerbach (de cuya obra, *Mimesis*, me ocuparé en el capítulo siguiente). Pero es necesario darse cuenta de que la lectura detenida tiene que originarse tanto en la receptividad crítica como en cierta convicción de que, aun cuando una gran obra estética se resiste a la comprensión definitiva, hay posibilidad de ejercer una comprensión crítica que acaso no pueda ser nunca completa, pero que sin duda sí se puede afirmar de modo provisional. Constituye un tópico decir que todas las lecturas están sometidas a posteriores relecturas, pero también es conveniente recordar que puede haber primeras lecturas heroicas que posibilitan hacer otras muchas lecturas posteriores. ¿Quién puede olvidar la explosión de riqueza que

experimentamos al leer a Tolstói o escuchar a Wagner o a Armstrong? ¿Y cómo podemos olvidar en algún momento la sensación de cambio que como consecuencia de ello percibimos en nosotros mismos? Abordar grandes obras artísticas, experimentar la demoledora desorientación derivada de «elaborar» *Ana Karenina*, una misa luba o el Taj Mahal, supone cierta especie de heroísmo. Eso es lo propio, en mi opinión, del quehacer humanístico: percibir en el autor cierto heroísmo digno de que, aparte de los poetas, novelistas o dramaturgos, también los lectores quieran emularlo, admirarlo y aspirar a alcanzarlo. No es solo la obsesión lo que impulsa a Melville, por ejemplo, a igualar a Shakespeare y Milton; ni solo la obsesión lo que espolea a Robert Lowell a seguir el ejemplo de Eliot; ni solo la obsesión lo que impulsa a Stevens a superar la audacia de los simbolistas franceses; ni solo la obsesión de un crítico como el difunto Ian Watt a ir más allá de Leavis y Richards. Claro que existe competitividad, pero también cierta admiración y entusiasmo por la labor que nos aguarda, y ninguna de ellas se verá satisfecha hasta que tomemos nuestra propia senda una vez que un gran predecesor ha marcado ya un camino con anterioridad. Se puede y se debe decir en gran medida lo mismo del heroísmo humanístico de permitirse a uno mismo experimentar la obra con parte de su impulso originario y de su poder conformador. No somos escritorzuelos ni humildes escribas, sino mentes cuyas acciones acaban formando parte de la historia humana colectiva que se construye a nuestro alrededor.

En términos ideales, lo que preserva la honestidad del humanista es esta sensación de empresa común compartida con otros, una tarea que incorpora sus propias restricciones y su propia disciplina. Siempre me ha parecido ver un excelente paradigma de ello en la tradición islámica, tan desconocida

entre los académicos eurocéntricos que están demasiado ocupados ensalzando algún ideal humanístico occidental supuestamente exclusivo. Como el Corán es la palabra de Dios en el islam, resulta por tanto imposible comprenderlo jamás por completo, pese a lo cual se debe leer una y otra vez. Pero el hecho de que se trate de lenguaje convierte ya en un primer objeto de incumbencia de los lectores tratar de comprender su sentido literal, siendo profundamente conscientes de que otros antes que ellos han emprendido esa misma y sobrecogedora tarea. De modo que la presencia de los demás se presenta en forma de comunidad de testigos cuya disponibilidad para el lector contemporáneo se conserva bajo la forma de una cadena en la que cada testigo depende hasta cierto punto de un testigo anterior. Este sistema de lecturas interdependientes se denomina *isnad*. El objetivo común consiste en tratar de aproximarse al fundamento del texto, a su principio o *usul*, si bien siempre debe haber cierto componente de compromiso personal y esfuerzo adicional, que en árabe se denomina *ijtihad*. (Sin ciertos conocimientos de árabe, es difícil saber que *ijtihad* se deriva de la misma raíz que la actualmente famosa palabra *yihad*, que no significa básicamente «guerra santa», sino que más bien remite a un esfuerzo en esencia espiritual en aras de alcanzar la verdad). No debe sorprendernos que desde el siglo XIV se haya desarrollado una intensa polémica acerca del grado y los límites bajo los que es permisible la *ijtihad*. La perspectiva dogmática de las lecturas islámicas ortodoxas sostiene que Ibn-Taymiyya (1263 - 1328 de nuestra era) estaba en lo cierto, y que solo se debe seguir a los *as-salaf al-salih* (los piadosos precursores), cerrando con ello la puerta, por así decirlo, a la interpretación individual. Pero esto siempre se ha combatido, sobre todo desde el siglo XVIII, y los defensores de la *ijtihad* no han sido en modo alguno derrotados.

Al igual que sucede en otras tradiciones interpretativas religiosas, todos esos términos y sus sentidos admisibles han despertado una enorme controversia, y quizá yo corra el riesgo de simplificar o pasar por alto muchas de sus argumentaciones. Pero estoy en lo cierto cuando afirmo que en los límites de lo permisible de cualquier tentativa personal de comprender la estructura retórica y semántica de un texto se encuentran, en sentido estricto, las exigencias de la jurisprudencia junto con, en términos más generales, las convenciones y el espíritu de una época. La ley, *qanum*, es lo que en la esfera pública gobierna o preside los actos de la iniciativa personal, aun cuando se garantice mínimamente cierta libertad de expresión. No se puede decir responsablemente lo que a uno le apetezca y del modo que uno desee decirlo. Este sentido de la responsabilidad y de lo permisible no solo preside de manera abrumadora lo que Spitzer tiene que decir sobre la inducción filológica, sino que también establece los límites de lo que Emerson y Poirier nos ofrecen: los tres ejemplos que he aportado, el de la tradición árabe, el de la tradición hermenéuticofilológica y el del pragmatismo norteamericano, emplean diferentes términos para caracterizar algo como las convenciones, los marcos semánticos y las comunidades sociales o incluso políticas que restringen en parte lo que de otro modo sería una actividad febril y descontrolada, que es lo que Swift parodia sin clemencia en *Cuento de una barrica*.

Entre la verdadera promulgación de un compromiso riguroso con la lectura para buscar sentido —y no simplemente para hallar estructuras discursivas y prácticas textuales, lo cual no quiere decir que no sean importantes— y las exigencias de formular en qué medida ese sentido contribuye activamente a la ilustración y la emancipación, hay un considerable margen para el ejercicio de las energías

humanísticas. Un estudio reciente de David Harlan se lamenta con razón tanto en su contenido como en el título —*The Degradation of American History*— de la paulatina desaparición del rigor y el compromiso, tras lo cual concluye en un tono un tanto sentimental y a modo de excepción que Estados Unidos debería aprender de su propia historia; pero, en todo caso, su análisis de la actual situación de declive que atraviesa la producción académica constituye un diagnóstico ajustado. Sostiene que la influencia del antifundamentalismo, del análisis del discurso, de la automatización y gratuidad del relativismo, entre otras ortodoxias, ha desnaturalizado y restado mordiente a la misión del historiador. En mi opinión, gran parte de esto puede decirse también de la práctica literaria humanística, en la que un nuevo dogmatismo ha aislado a algunos profesionales de la literatura no solo de la esfera pública, sino también de los demás profesionales que no emplean su misma jerga. Las alternativas parecen ahora un tanto empobrecedoras: o bien convertirse en un deconstructivista tecnocrático, un analista del discurso, un neohistoricista o algo similar, o retroceder hacia una especie de celebración nostálgica de cierta condición gloriosa del pasado asociada con lo que sentimentalmente se evoca con el humanismo. Lo que ha desaparecido por completo de la práctica humanística es cierto componente intelectual, en contraposición a los elementos meramente técnicos, que podría volver a situarla en cierta posición de relevancia para nuestra época. Esto es lo que trato de hacer aquí, es decir, huir de esta extenuante dicotomía.

Pasemos por fin a la idea de resistencia. No veo modo alguno de presentar la resistencia sin el anterior análisis de la recepción en las diversas vertientes en que acabo de describirlo, aunque haya sido de un modo inadecuado y telegráfico: ese proceso de lectura y recepción filológica

representa su núcleo irreductible. Recapitulemos: la recepción se basa en la *ijtihad*, la lectura detenida, la inducción hermenéutica, y conlleva enriquecer el lenguaje ordinario aún más hasta conformar un lenguaje crítico personal reconociendo plenamente que la obra de arte en cuestión permanece a una necesaria e insalvable distancia, irreconciliable con la condición de totalidad esencial que hayamos tratado de integrar o imponer. Pero el proceso no se detiene ahí en modo alguno. Puesto que si, como sostengo, las fuerzas deshumanizadoras de la globalización, los valores neoliberales, la codicia económica (calificada mediante un eufemismo de «libre mercado»), además de la ambición imperialista, están llevando a cabo actualmente en nuestra sociedad un ataque al pensamiento mismo, por no decir a la democracia, la igualdad y el medio ambiente, el humanista debe ofrecer alternativas hoy día silenciadas o no disponibles en los canales de comunicación que controlan un reducidísimo número de agencias de noticias.

Estamos siendo bombardeados por representaciones prefabricadas y cosificadas del mundo que usurpan nuestra conciencia y reemplazan a la crítica democrática; y, como tan acertadamente expresa C. Wright Mills, la labor del humanista debería consagrarse a invalidar y desmantelar estos elementos alienantes. Por fortuna, no obstante, la universidad estadounidense continúa siendo el único espacio público disponible para llevar a cabo verdaderas prácticas intelectuales: no hay ninguna otra institución similar ni a tal escala en ningún otro lugar del mundo actual, y por mi parte me siento inmensamente orgulloso de haber pertenecido a ella durante la mayor y la mejor parte de mi vida. Los humanistas universitarios ocupan una posición excepcionalmente privilegiada desde la que realizar su labor, pero las ventajas de que gozan no residen tan solo en el hecho

de ser profesionales o expertos académicos. Más bien, la academia —con su dedicación a la reflexión, la investigación, la enseñanza socrática y ciertas dosis de distancia escéptica— nos concede libertad frente a los plazos, las obligaciones debidas a un inoportuno y exigente jefe y las presiones para producir de forma regular que aquejan a tantos expertos de esta enigmática era nuestra de los asesores políticos. Lo no menos valioso de la reflexión y el pensamiento que se desarrollan en una universidad es el hecho de que uno tenga tiempo para llevarlos a cabo.

Un asunto que surge de inmediato es la cuestión de qué lenguaje debe utilizarse en la tarea de resistencia, qué expresiones, qué modo de dirigirse a los alumnos, colegas y conciudadanos. En los medios académicos y populares se ha discutido bastante sobre las denominadas buena y mala escritura. Mi respuesta práctica a este problema consiste sencillamente en evitar la jerga, la cual solo nos distancia de un público potencialmente más amplio. Es indudable que, como ha sostenido Judith Butler, el tono prefabricado de lo que se considera prosa aceptable corre el riesgo de ocultar los supuestos ideológicos en que se basa; ella cita la compleja sintaxis y las retorcidas expresiones de Adorno como precedente para eludir o incluso derrotar la solapada ocultación de la injusticia y el sufrimiento mediante la cual el discurso encubre su complicidad con la mala actuación política. Por desgracia, las intuiciones poéticas y el genio dialéctico de Adorno escasean mucho incluso entre aquellos que tratan de emular su estilo; como dijo Sartre en otro contexto, Valéry era un pequeñoburgués, pero no todo pequeñoburgués es un Valéry. Ni tampoco todo aquel que acuña un lenguaje alambicado es un Adorno.

Los riesgos de emplear jerga especializada en las humanidades, tanto dentro como fuera de la universidad, son

obvios: simplemente sustituyen una forma de expresión prefabricada por otra. ¿Por qué no asumir, por el contrario, que la función central de la exposición humanística consiste, como reclama nuestra labor, en desmitificar y cuestionar del modo más transparente y eficiente posible? ¿Por qué convertir siquiera la «mala escritura» en un tema, si no es para caer en la trampa de centrarse en vano en cómo se dice algo en lugar de qué es lo que se dice, que es la cuestión más importante? Disponemos de demasiados modelos de lenguaje comprensible a nuestro alrededor cuya inteligibilidad y eficacia recorren todo el espectro posible, desde lo más difícil hasta lo relativamente simple; desde, pongamos por caso, el lenguaje de Henry James hasta el de W. E. B. DuBois. No hay necesidad de emplear absurdas expresiones extravagantes y rebuscadas para exhibir independencia y originalidad. El humanismo debería ser una forma de revelación, no de iluminación misteriosa o religiosa. La especialización entendida como recurso distanciador ha escapado a nuestro control, sobre todo en algunas formas de expresión académica que han acabado siendo antidemocráticas y antiintelectuales. En el corazón de lo que he venido denominando «movimiento de resistencia del humanismo» —cuya primera fase es la lectura y recepción— reside la crítica; y la crítica siempre se esclarece a sí misma sin descanso en su búsqueda de la libertad, la ilustración y una mayor influencia, y sin duda no de sus opuestos.

Nada de esto puede llevarse a cabo fácilmente. En primer lugar, la información prefabricada que preside nuestras pautas de pensamiento (los medios de comunicación, la publicidad, las declaraciones oficiales y los argumentos políticos e ideológicos concebidos para persuadir o para adormecer en la sumisión, y no para estimular el pensamiento y ocupar el intelecto) suele encajarse en formas breves y

telegráficas. La CNN y *The New York Times* ofrecen información en titulares o en frases pegadizas que a menudo van seguidos de fragmentos de información ligeramente más extensos cuyo propósito explícito es contarnos lo que está sucediendo «en realidad». Todas las opciones, exclusiones y énfasis —por no hablar de la historia del tema que se trate— son invisibles y se desprecian por considerarse irrelevantes. Lo que he venido denominando «resistencia humanística» requiere por tanto adoptar formas más extensas, artículos más largos, períodos de reflexión más prolongados, de forma que, por ejemplo, la historia anterior del gobierno de Sadam Husein (al que deliberadamente se califica siempre de «régimen») pueda aflorar con todos sus sórdidos detalles; detalles que incluyen amplias muestras de apoyo estadounidense directo a su persona. Es necesario que alguien sea capaz de ofrecérnoslo a modo de guía mientras avanzamos triunfantes desde la guerra hasta la «reconstrucción», ya que la mayor parte de los estadounidenses lo ignoran todo sobre el propio Irak, su historia y sus instituciones, aparte de los amplios acuerdos que durante decenios nuestro país ha firmado con él. Nada de esto puede llevarse a cabo adoptando la forma de breves estallidos de información referentes al «Eje del Mal» o que afirmen que «Irak posee armas de destrucción masiva y representa una amenaza directa para Estados Unidos y nuestro modo de vida», expresiones cuya desautorización, desmontaje, documentación y refutación o confirmación exigen un arduo trabajo. Estas son cuestiones de la máxima relevancia para los humanistas estadounidenses, que son ciudadanos de la única superpotencia del mundo y cuya aquiescencia (o silencio) se exige para tomar decisiones de la máxima importancia para nosotros en tanto que ciudadanos informados. Así pues, la reflexión humanística debe

liberarnos literalmente de la presa a que nos somete este formato breve, de titulares y frases pegadizas, para tratar por el contrario de inducir un proceso de reflexión más profundo y deliberado, de investigación y argumentación indagadora que realmente aborden el acontecimiento (o acontecimientos) en cuestión.

Podría decirse mucho más sobre la cuestión del lenguaje, pero quisiera insistir sobre otros asuntos. En primer lugar, no cabe duda de que cualquiera que sea la lectura que realicemos se sitúa en una época y un lugar concretos, del mismo modo que la prosa que encontramos en el curso de los estudios humanísticos se sitúa en una serie de marcos derivados de la tradición, la transmisión y la variación de los textos, así como en las lecturas e interpretaciones acumuladas hasta el momento. Y similar importancia revisten las disputas sociales que, por lo general, se libran entre los dominios estético e histórico, y que calificaré como propias de ellos. Aun a riesgo de simplificar, puede decirse que entran en juego dos posiciones: la del lector humanístico del presente y la del texto en su propio marco. Cada una de ellas exige un minucioso análisis, cada una habita en un marco histórico tanto local como general, y cada una debe solicitar sin cesar ser cuestionada por el humanista. Es una obviedad decir que el texto literario se deriva de la supuesta intimidad y soledad del autor individual, pero siempre está presente en ellas la tensión entre esa ubicación privilegiada y la posición social del autor, ya se trate de un historiador como Henry Adams, una poetisa relativamente solitaria como Emily Dickinson o un famoso hombre de letras como Henry James. No hay modo alguno de centrarse ni en la intimidad original del autor ni en su posición pública sin examinar cómo cada una de ellas llega hasta nosotros, si es a través de un canon académico, de marcos intelectuales o críticos ofrecidos por

una autoridad dominante (como la que ejerció Perry Miller en cierta época) o de un ámbito de debate generalizado en relación con la tradición en que se inscribe, así como cuál es su finalidad, etcétera. Así, no tarda en salir a la luz la constitución de la tradición y del pasado disponible, y ello a su vez nos conduce inevitablemente a la identidad y el Estado nacional. Hay toda una serie de valiosos análisis, tanto en Estados Unidos como en Inglaterra (por ejemplo, la obra de Stuart Hall y Raymond Williams), en los que se ha analizado esta cuestión: el envoltorio de historia nacional con sus principios, transiciones, finales, períodos, momentos de gloria, derrotas, triunfos, etcétera, todo ello minuciosamente diseñado.

Lo que estoy tratando de describir, pues, es el horizonte nacional que se ha creado, en el cual se da el estudio humanístico con todos sus movimientos internos, lecturas en disputa y razonamientos apasionados o cerebrales. Ahora quisiera advertir contra el acto de pasar con demasiada rapidez y de modo demasiado abrupto e irreflexivo de la *ijtihad*, o lectura detenida privada, al horizonte en toda su amplitud. Pero no cabe duda de que para mí el humanismo, en tanto que práctica mundana, puede avanzar más y habitar algo más que la intimidad original del autor o el espacio relativamente privado del aula o el sanctasanctórum, ambos necesarios e inevitables para lo que tratamos de hacer como humanistas. La educación supone ensanchar los círculos de conciencia, cada uno de los cuales aporta un plano de análisis diferente, a la vez que mantiene el contacto con los demás en virtud de la realidad mundana. Un lector se encuentra en un lugar, en una escuela o universidad, en un centro de trabajo o en un país concreto y en un momento, situación, etcétera, determinados. Pero todos estos no constituyen marcos de trabajo pasivos. En el proceso de ensanchar el horizonte

humanístico, los logros de su intuición y su comprensión, el marco debe entenderse, construirse e interpretarse como un elemento activo. Y en esto consiste la resistencia: en la capacidad de diferenciar entre lo que viene dado directamente y lo que puede mantenerse oculto, ya se deba a que las propias circunstancias personales de un especialista en humanidades puedan confinarlo a un espacio limitado más allá del cual no puede aventurarse, a que esté adoctrinado para reconocer tan solo aquello que ha sido educado para ver, o porque solo se les suponga a los expertos políticos la acreditación para hablar de economía, servicios sanitarios o políticas exterior y de defensa, cuestiones de apremiante interés para el humanista en tanto que ciudadano. ¿Aceptamos los horizontes y restricciones dominantes o tratamos de ponerlos en cuestión como humanistas?

Este, en mi opinión, es el punto de vista desde el que debemos abordar y comprender la relevancia del humanismo para los Estados Unidos actuales y para el mundo del que forman parte, si es que aquel debe tener algún sentido más allá de enseñar a nuestros alumnos y conciudadanos cómo leer bien. Como es natural, constituye en sí misma una labor estimable, pero por su propia energía e inventiva también nos lleva necesariamente más allá incluso de la apreciadísima recepción subjetiva. Sí, debemos continuar volviendo a las palabras y a las estructuras de los libros que leemos; pero del mismo modo que el poeta extrajo y evocó esas palabras del mundo desde el silencio hasta hacerlas adoptar una forma contundente, proceso este sin el que no hay creación posible, los lectores deben también ampliar su lectura para aproximarse a los diferentes universos en los que residimos cada uno de nosotros. Para que el humanista contemporáneo cultive esta percepción de los múltiples universos y de la compleja interacción de cada tradición, resulta

particularmente apropiada esa inevitable combinación de pertenencia y desapego, de recepción y resistencia a la que me he referido. La labor del humanista no consiste sin más en ocupar un lugar o un cargo, ni tampoco en pertenecer solo a algún lugar, sino más bien en ser al mismo tiempo miembro de la comunidad y forastero entre el flujo de ideas y valores que están en tela de juicio en nuestra sociedad, en la sociedad de algún otro o en la sociedad del «Otro». Vinculado a esto, resulta estimulante recordar (como ya he hecho en otros lugares) el insuficientemente conocido libro de ensayos de Isaac Deutscher *El judío no sionista y otros ensayos*, donde podemos encontrar una explicación de cómo los grandes pensadores judíos —Spinoza, el principal de ellos, pero también Freud, Heine y el propio Deutscher— pertenecían y al mismo tiempo renunciaban a su tradición, a la vez que preservaban el vínculo original sometiéndolo a una corrosiva crítica que los llevó mucho más allá de él, en ocasiones hasta quedar desterrados de su comunidad en ese proceso. No muchos de nosotros podríamos o querríamos aspirar a semejante tensión dialéctica, que tan sensiblemente se centra en cierta clase de individuos; pero resulta iluminador percibir en ese destino la cristalización de la función del humanista estadounidense como si se tratara de un humanista no humanista.

En otras palabras, si como humanista me viera obligado a elegir entre la función de o bien «reafirmar» con patriotismo nuestro país, como recientemente lo ha definido Richard Rorty (la palabra que emplea no es «reafirmar», sino «hacer realidad», pero en última instancia se traduce en lo mismo), o cuestionarlo sin patriotismo, escogería sin duda la función de cuestionarlo. El humanismo, como en otro contexto dijo Blackmur refiriéndose al modernismo, es una técnica problematizadora y debe mantenerse así en una época en que

los horizontes nacional e internacional están experimentando transformaciones y remodelaciones a gran escala. La tarea es en sí misma interminable, y no debería aspirar a una conclusión que tenga el efecto de corolario, en mi opinión deletéreo, de garantizarnos una identidad por la que luchar, que defender y sostener, mientras que una gran parte de nuestro mundo que es interesante y merecedor de que profundicemos en él se queda sencillamente al margen. En el mundo surgido de la guerra fría, la política de la identidad y la separación (me refiero únicamente a la política identitaria agresiva, no a la defensa de la identidad cuando se ve amenazada con la extinción, como en el caso palestino) han acarreado más problemas y más sufrimiento de lo que valen, y en ningún sitio han producido tantos problemas como cuando están asociadas precisamente con elementos como las humanidades, las tradiciones, el arte y los valores que dicha identidad supuestamente defiende y preserva, puesto que acaban constituyéndose en procesos, territorios e identidades que, más que exigir vivir, parecen demandar matar. Desde el 11 de septiembre hemos tenido suficientes dosis de ello en Estados Unidos, lo cual ha tenido como consecuencia que el examen reflexivo y no dogmático de «nuestra» función y nuestras tradiciones siempre parece acabar reforzando esa guerra contra todo el mundo que Estados Unidos parece estar liderando.

¿Qué otra cosa puede, pues, ser más adecuada para el humanista en Estados Unidos que aceptar la responsabilidad de mantener la tensión entre lo estético y lo nacional, en lugar de resolverla, utilizando lo primero para desafiar, reexaminar y combatir lo último con esos modos de recepción y comprensión lentos pero racionales que conforman la senda del humanista? Por lo que respecta a las relaciones que nos permiten ver la parte y el todo, esto es lo principal: ¿qué

relacionar?, ¿cómo? y ¿cómo no?

Es necesario analizar el combativo universo moral que encarna una obra de teatro o una novela y percibir en esa experiencia estética una virulenta encarnación del conflicto y el dilema. Pero negarse a ver el similar drama por la justicia, la emancipación y la disminución del sufrimiento humano supone, en mi opinión, abrogar ese tipo de lectura. Se entiende erróneamente, por ejemplo, que la economía es territorio exclusivo de las celebridades de las finanzas, los directivos de las empresas o los expertos que se reúnen anualmente en Davos (pese a que, no obstante, sospechamos que incluso allí se está produciendo alguna perturbación), mientras que la obra absolutamente esencial de economistas como Joseph Stiglitz y Amartya Sen sobre los derechos de propiedad, la distribución de la riqueza, la pobreza, las hambrunas, la equidad y la libertad ha supuesto un desafío inmenso para la economía de mercado imperante en casi todo el mundo. Menciono a estos dos autores laureados con el premio Nobel porque representan un instructivo ejemplo de lo que está sucediendo en el plano intelectual en todas las vertientes de las humanidades a través de las transformaciones y la remodelación del paradigma supradominante de la globalización, y de las resistencias que este despierta, así como de las falsas dicotomías que nos brindan, por ejemplo, las vulgares tentativas de suavizarlo llevadas a cabo por Thomas Friedman en *The Lexus and the Olive Tree* o por Benjamin Barber en *Jihad Versus McWorld*. Lo que sucedió en noviembre de 1999 en Seattle o como consecuencia de la rebelión del sistema sanitario que afectó a los hospitales cuando las desigualdades colectivas de las HMO[5] resultaron excesivas incluso para los médicos, por no hablar de los millones de pacientes no asegurados que no reciben ningún tipo de atención sanitaria; estas son

cuestiones que forman parte del horizonte humanístico en el que nuestras disciplinas a menudo quietistas nos han enseñado a no entrometernos, pero que exigen análisis y resistencia de alguno de los modos deliberados que he venido sugiriendo, aunque sea de forma sucinta e intuitiva. Y, por supuesto, desde el 11 de septiembre debemos prestar aún más atención y mostrar más escepticismo ante la belicosa «defensa» de nuestros valores que aquella que nos han estado urgiendo a prestar por todo el país en general los antiguos intelectuales disidentes resentidos o acaso intimidados.

Cuando nuestra política exterior —basada en la proyección y el despliegue de vastos recursos militares, políticos y económicos— ha supuesto una nueva variedad de intervencionismo en la mayor parte de los casos incontestado, el lugar que ocupa Estados Unidos en el mundo de las naciones y culturas dada su condición de superpotencia ha pasado a ser un aspecto relevante para el humanista de este país. Ser un humanista hoy día en Estados Unidos no es lo mismo que serlo en Brasil, la India o Sudáfrica, y ni siquiera se parece a serlo en un país europeo importante. ¿Quién es ese «nosotros» al que el presentador del telediario de la noche se refiere al entrevistar cortésmente al secretario de Estado si «nuestras» sanciones a Sadam Husein son merecidas, cuando hay literalmente millones de civiles inocentes que no pertenecen a ese «régimen» atroz y que están muriendo o quedando mutilados, pasando hambre y siendo bombardeados para que podamos hacer sentir nuestro poder? ¿Y quién es ese «nosotros» cuando un simple lector de prensa pregunta al actual secretario si en nuestro afán por procesar a Irak por las armas de destrucción masiva (que en todo caso no han aparecido) «vamos» a aplicar el mismo criterio y pedir sus armas a Israel, salvo que en ese caso no recibe ningún tipo de respuesta?

El despliegue de este tipo de pronombres como «nosotros» y «nuestro» es también materia de la poesía, de odas, salmos fúnebres y tragedias, y por tanto desde la formación que hemos adquirido se vuelve necesario plantear las preguntas de la responsabilidad, los valores, el orgullo y la extraordinaria arrogancia de tan asombrosa ceguera moral. ¿Quién es el «nosotros» que bombardea a civiles o que hace caso omiso del saqueo y pillaje del asombroso patrimonio de Irak con expresiones como «Esas cosas pasan» o «La libertad es incierta»? Deberíamos ser capaces de decir en algún sitio y con cierto alcance «Yo no pertenezco a este "nosotros", y lo que "vosotros" hacéis no lo hacéis en mi nombre».

El humanismo se ocupa de la lectura, de su perspectiva y, por lo que respecta a nuestra labor como humanistas, de las transiciones de un ámbito o un área de la experiencia humana a otro. Se ocupa también de la práctica de las identidades diferentes de aquellas que confiere la bandera o la guerra nacional de cada momento. Cuando leemos, vinculamos unas partes del texto con otras y procedemos a ampliar el área de atención para incluir otros círculos de pertinencia más amplios, desplegamos una identidad alternativa. Todo lo que he dicho sobre las humanidades y el humanismo se basa en la firme convicción de que ambos deben partir del individuo concreto, de que únicamente pueden comenzar por él, puesto que sin él no hay verdadera literatura, así como tampoco ninguna manifestación que valga la pena hacer ni apreciar, ni ninguna historia ni agencia humanas que sea preciso preservar y promover. Pero se puede ser nominalista y realista y subrayar que el salto hacia la movilización de identidades colectivas —sin transición cuidadosa ni reflexión deliberada, o solo con una aseveración no mediada— demuestra ser más destructivo que cualquiera de las cosas que supuestamente defienden. Esos saltos sin transición son los únicos que hay

que contemplar con dureza y severidad. Desembocan en lo que Lukács solía denominar «totalidades», algo existencialmente incognoscible pero con gran poder de movilización. Estas totalidades poseen una fuerza inmensa precisamente porque son colectivas y pueden apelar sin legitimidad a una acción que se supone cuidadosa, moderada y humana. «Nuestro punto de vista —decía la señora Albright — es que las sanciones se adecúan a ello», donde «ello» es la matanza y destrucción de los innumerables civiles despachados genocidamente en una frase. La única palabra para poner fin a este salto propio del bandolerismo colectivo es la palabra «humano», y los humanistas que carecen de una humanidad general desmitificadora, escrutadora y reflexiva son, como reza la expresión, bronce que suena o címbalo que retiñe[6]. Naturalmente, esto nos lleva también a la cuestión de la ciudadanía, y así es como debería ser.

Cuando se insta o se ordena a los humanistas que regresen a sus textos y dejen el mundo para aquellos cuyo trabajo consiste en dirigirlo, resulta saludable o incluso necesario recordar que nuestra era y nuestro país son un símbolo no solo de lo que se ha colonizado y reside aquí de forma permanente, sino siempre y constantemente la no documentada agitación de los exiliados sin tierra ni hogar, de los inmigrantes, de las poblaciones itinerantes o cautivas para quienes todavía no existe documento ni expresión adecuada que refleje la situación que atraviesan. Y con toda esa energía sin hogar, este país merece emplear una amplitud de miras que vaya más allá de la especialización académica que todo un espectro de humanistas más jóvenes han caracterizado como cosmopolita, mundana, móvil.

En esta época de extremos, resulta irónico que aun cuando este sea el momento de la historia en el que hay más

documentación y la comunicación es más rápida (si bien más monótona y unidimensional) sea también en el que, en mi opinión, se está perdiendo más experiencia que nunca a causa de la marginación y la homogeneización moldeadora de los procesadores de textos: la experiencia de pueblos no documentados que ahora describen con displicencia los reporteros itinerantes de nuestro imperio que residen en los confines de la tierra. Creo firmemente que el humanismo debe ahondar en los silencios, en el mundo de la memoria, de los grupos nómadas que apenas consiguen sobrevivir, en los lugares de la exclusión y la invisibilidad, en ese tipo de testimonios que no aparecen en los informes pero que cada vez más nos remiten a la cuestión de si un medio ambiente sobreexplotado, unas pequeñas economías sostenibles, unas pequeñas naciones y unos pueblos marginados tanto en el exterior como en el interior de las fauces del núcleo metropolitano pueden sobrevivir a la opresión, la homogeneización y los exilios que constituyen los rasgos prominentes de este tipo de globalización.

Me gustaría concluir con una reflexión que ha sido una característica primordial de mi labor siempre cambiante, y quisiera creer también que receptiva y resistente, como humanista en Estados Unidos, puesto que ese es el modo en que concibo el campo de actuación de la atención humanística: en términos espaciales y geográficos en lugar de exclusivamente temporales. Los movimientos de nuestra época y de nuestro país son movimientos hacia dentro y hacia fuera de nuestro territorio: tratar de entrar y salir de él, tratar de quedarse, tratar de volver a establecerse de nuevo en otro sitio, y siempre en una dinámica implacable de ubicación y desplazamiento que es todavía en gran medida lo principal en este país nuestro de tan incansable movilidad, donde la localización de la frontera tanto metafórica como real no

parece estar nunca definitivamente delimitada.

Este movimiento me parece el hecho central de la historia de la humanidad, quizá porque nuestras propias experiencias como emigrantes, peregrinos y náufragos del breve «siglo de los extremos» de Eric Hobsbawm que acaba de terminar han teñido nuestra perspectiva del pasado de un modo absolutamente decisivo, tanto en el plano político como en el existencial. Como escribe Bourdieu, a menudo los emplazamientos o lugares —ya se trate de un gueto o de una zona periférica conflictiva, Chechenia, Kosovo, Irak o África — son fantasmas que se alimentan de experiencias emocionales estimuladas por palabras e imágenes más o menos incontroladas, como las que se transmiten en los tabloides y mediante la propaganda política o los rumores. Pero para romper con las ideas aceptadas y el discurso ordinario (que en un plano muy profundo representan todo aquello de lo que la lectura humanista se ocupa), no basta, como en ocasiones nos gusta pensar, con «ir a ver» de qué se trata. En efecto, la ilusión empirista (que es norma de la cobertura informativa del mundo que hacen los medios de comunicación contemporáneos) no es nunca tan fuerte sin duda como en estos casos, donde la confrontación directa con la realidad conlleva cierta dificultad, incluso riesgo, y por esa razón requiere cierta credibilidad. Sin embargo, hay razones convincentes para creer que el principio esencial de lo que se vive y se ve sobre el terreno está presente en todas partes.

Así pues, debemos practicar más que nunca un *modo de pensamiento para-doxal* (*doxa*: sentido común, ideales recibidos) que, aun mostrándose igualmente escéptico ante las buenas intenciones y los nobles sentimientos, se arriesgue a presentarse ante los biempensantes no como una posición inspirada por el deseo de «epatar a los burgueses», ni tampoco como una muestra de intolerable indiferencia ante el

sufrimiento de los más desfavorecidos de nuestra sociedad. Esta sugerencia es del desaparecido Pierre Bourdieu, pero también es útil para el humanista estadounidense: «Únicamente a través de un riguroso análisis de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico se puede romper con las apariencias engañosas y con los errores que se inscriben en el pensamiento sustancialista [es decir, no mediado y sin las transiciones moduladas de las que he hablado antes] sobre el lugar» (123).

Opino que el humanismo es el medio —quizá la conciencia — de que disponemos para ofrecer ese tipo de análisis en última instancia antinómico o antagonista entre el espacio de las palabras y sus diversos orígenes y desarrollos en el espacio físico y social; que nos lleve desde el texto hasta la sede real de la apropiación o la resistencia, hasta la transmisión, la lectura y la interpretación; desde lo privado a lo público, desde el silencio a la explicación y la expresión y de nuevo al comienzo, hasta que encontremos otra vez nuestro silencio y nuestra condición mortal. Todo lo anterior se da en el mundo, en el terreno de la vida cotidiana, de la historia y las esperanzas, y en el de la búsqueda del conocimiento, de la justicia y quizá también de la liberación.

4

Introducción a *Mimesis*, de Erich Auerbach

PREFACIO.

Puesto que este capítulo forma parte de una serie de reflexiones sobre el humanismo, me gustaría justificar por qué está dedicado únicamente a una obra y a un solo autor, que además resulta que no era estadounidense en sentido literal. En lugar de continuar realizando observaciones generales sobre el humanismo, me pareció más adecuado ilustrar mis argumentos con un caso concreto centrándome en una obra que, pese al hecho de haber aparecido hace cincuenta años, ha sido muy importante para mí durante toda mi vida y todavía parece encarnar el mejor exponente que conozco del quehacer humanístico. *Mimesis*, de Auerbach, fue escrita en lengua alemana en Estambul durante la Segunda Guerra Mundial, pero se publicó en lengua inglesa en Estados Unidos en 1953. Auerbach llegó a Estados Unidos tras la guerra y se quedó en este país ocupando un cargo de profesor en Yale hasta que en 1957 murió siendo ya, por así decirlo, un humanista estadounidense de adopción. Sobre el autor y el libro de los que me voy a ocupar hay un drama extraordinariamente apasionante que espero ser capaz de transmitir al lector de este conjunto de conferencias. *Mimesis* es la obra literaria humanística más importante e influyente del último medio siglo. Se ocupa de gran parte de lo que he venido analizando en los tres capítulos precedentes y se puede

considerar un ejemplo de práctica humanística de la máxima categoría.

Mimesis

> Los seres humanos no nacen para siempre el día en que sus madres los alumbran, sino que la vida los obliga a parirse a sí mismos una y otra vez.
>
> Gabriel García Márquez

La influencia y la fama continuada de los libros de crítica literaria son desalentadoramente escasas (al menos para unos críticos que cuando los escriben esperan que se lean durante algo más que un trimestre). Desde la Segunda Guerra Mundial, el número total de libros publicados en lengua inglesa asciende a una cifra astronómica, lo cual les garantiza, si no un carácter efímero, cuando menos una vida relativamente breve y apenas algún tipo de influencia. Los libros de crítica literaria suelen aparecer en oleadas vinculadas a corrientes académicas, la mayor parte de las cuales se ven a su vez reemplazadas con rapidez por las sucesivas alteraciones del gusto, la moda o los hallazgos intelectuales auténticos. Así pues, solo un reducido número de libros parece mantener una presencia continuada y, comparado con la inmensa mayoría de sus homólogos, cuentan con una asombrosa capacidad de permanencia. En mi opinión, no hay otro libro con el que sea más evidente este hecho que con el magistral *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, de Erich Auerbach, publicado por Princeton University Press hace exactamente cincuenta años en una satisfactoria traducción al inglés de Willard R. Trask.

Como podemos percibir de inmediato en el subtítulo, el libro de Auerbach es, con diferencia, el que mayor alcance y ambición muestra comparado con cualquiera de los demás libros similares. Abarca obras maestras de la literatura desde Homero y el Antiguo Testamento hasta Virginia Woolf y

Marcel Proust, si bien, como afirma Auerbach en tono de disculpa al final del libro, tuvo que dejar al margen por razones de espacio una gran cantidad de literatura medieval, así como algunos autores modernos esenciales como Pascal o Baudelaire. Del primero de estos dos últimos autores se ocuparía en su último libro, publicado a título póstumo, *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, y del último en diversos artículos y en su recopilación de ensayos *Scenes From the Drama of European Literature*. En todas estas obras, Auerbach exhibe el mismo estilo de crítica ensayística, según el cual da comienzo a cada capítulo con una larga cita de una determinada obra en su lengua original, que va seguida a continuación de una traducción aproximada (al alemán en el original de *Mimesis*, que se publicó por primera vez en Berna, en 1946, y al inglés en la mayor parte de sus obras siguientes), a partir de las cuales se despliega con un ritmo pausado y meditabundo una detallada *explication de texte*; todo ello, a su vez, adquiere la forma de un conjunto de observaciones memorables sobre la relación entre la retórica del fragmento citado y su contexto sociopolítico, una proeza que Auerbach realiza con la máxima claridad y sin apenas referencias eruditas. En el último capítulo de *Mimesis* expone que no pudo utilizar las fuentes académicas existentes, pese a que le hubiera gustado hacerlo, en primer lugar porque cuando escribió el libro vivía en una Estambul en guerra y no pudo acceder a las bibliotecas de investigación occidentales para realizar las oportunas consultas y, en segundo lugar, porque si hubiera podido aportar referencias de la abundantísima literatura secundaria, todo ese material le habría abrumado y jamás habría escrito el libro. De manera que Auerbach tuvo que apoyarse, además de en las fuentes primarias que tenía consigo, sobre todo en la memoria y en lo que parece una infalible destreza hermenéutica para

vislumbrar relaciones entre los libros y el mundo del que proceden.

Aun en la traducción al inglés, el sello característico de la prosa de Auerbach es ese tono suyo de calma y serenidad supremas, en ocasiones incluso majestuosas, que transmite cierta combinación de sobria erudición unida a una seguridad absolutamente paciente y exquisita acerca de cuál es su misión como erudito y filólogo. Pero ¿quién fue este hombre y qué tipo de formación y antecedentes tenía para ser capaz de elaborar una obra de influencia y longevidad tan verdaderamente extraordinarias? Cuando *Mimesis* apareció en lengua inglesa, este hijo de una familia judía alemana que residía en Berlín, la ciudad en la que naciera en 1892, tenía ya sesenta y un años. Según todas las fuentes de que disponemos, recibió una formación prusiana clásica y completó sus estudios de enseñanza secundaria en el famoso Französisches Gymnasium de la ciudad, un centro de secundaria de élite que combinaba de un modo muy especial las tradiciones germánica y francolatina. En 1913 se doctoró en derecho en Heidelberg, para después servir en el ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial, tras lo cual abandonó el derecho y se doctoró en lenguas románicas en la Universidad de Greifswald. Geoffrey Green, autor de un importante libro sobre Auerbach, ha conjeturado que «la violencia y el horror» de la experiencia bélica pudieron haber obrado el cambio de orientación profesional que lo llevó de la actividad jurídica a la literaria, de «las imponentes e impasibles instituciones jurídicas de la sociedad […] a [la investigación de] los frágiles y remotos moldes de los estudios filológicos» (Green, 20-21).

Entre 1923 y 1929, Auerbach ostentó un cargo en la Biblioteca Estatal de Prusia en Berlín. Fue entonces cuando fortaleció su vocación filológica y elaboró dos obras de primer orden: una traducción al alemán de *Principios de ciencia*

nueva de Giambattista Vico y una monografía seminal sobre Dante titulada *Dante als Dichter der Irdischen Welt* (que cuando se publicó en 1961 en lengua inglesa bajo el título *Dante, Poet of the Secular World*, la palabra esencial, *Irdischen*, «mundano», solo se había traducido en parte mediante el término considerablemente menos preciso de «secular»). El interés permanente de Auerbach por estos dos autores italianos subraya la naturaleza concreta y específica de sus inquietudes, tan diferentes de las de los críticos de su tiempo que, por su parte, prefirieron centrarse en lo implícito en lugar de en lo que el texto dice en realidad.

En primer lugar, el pensamiento de Auerbach está firmemente anclado en la tradición de la filología románica; es decir, en el estudio de las literaturas que se derivan del latín pero que, por curioso que resulte, son ideológicamente ininteligibles sin la doctrina cristiana de la encarnación (y por tanto sin la Iglesia de Roma), así como sin los puntales seculares que sustentan el Sacro Imperio Romano. Un elemento adicional fue la aparición de diversas lenguas populares a partir del latín, desde el provenzal hasta el francés, el italiano, el español, etcétera. Lejos de tratarse de una árida disciplina académica sobre los orígenes de las palabras, la filología para Auerbach y para otros eminentes coetáneos suyos como Karl Vossler, Leo Spitzer y Ernst Robert Curtius suponía en realidad sumergirse en la totalidad de los textos escritos disponibles en una o varias lenguas romances, desde la numismática hasta la epigrafía, la estilística, la investigación documental, la retórica o el derecho, y su concepción de la literatura era tan omnicomprensiva que englobaba las crónicas, las leyendas, los sermones, el teatro, los relatos y los ensayos. La filología románica de comienzos del siglo XX, que es en sí misma una disciplina comparativa, extrajo sus principales

procedimientos de una tradición interpretativa esencialmente germánica que nace con la crítica homérica de Friederich August Wolf (1759-1824), prosigue con la crítica bíblica de Herman Schleiermacher, comprende algunas de las obras más importantes de Nietzsche (que era filólogo clásico de profesión) y culmina en la articulación filosófica a menudo meticulosa de Wilhelm Dilthey.

Dilthey sostenía que el universo de los textos escritos (cuyo pilar fundamental era la obra maestra estética) pertenecía al dominio de la experiencia vivida (*erlebnis*), que el intérprete trataba de reconstruir mediante cierta combinación de erudición e intuición subjetiva (*einfülung*) para entender el espíritu (*Geist*) más íntimo de la obra. Las ideas de Dilthey sobre el conocimiento descansan en la distinción inicial entre el mundo de la naturaleza (y las ciencias naturales) y el mundo de los objetos espirituales, y consideraba que sus fundamentos epistemológicos eran una mezcla de elementos objetivos y subjetivos, la *Geistewissenschaft*, o conocimiento de las elaboraciones de la mente o el espíritu. Pese a que en Gran Bretaña y Estados Unidos no exista un equivalente literal en inglés (si bien el estudio de la cultura se parece un poco), se trata de una esfera académica bien delimitada en los países de habla alemana. En su posterior adenda a *Mimesis*, los *Epilegomena* (1953), Auerbach afirma explícitamente que su obra «surgió de los temas y métodos de la filología y la historia intelectual alemanas; y no podría concebirse en otra tradición que no fuera la del romanticismo alemán y la de Hegel».

Aunque *Mimesis* de Auerbach es digna de aprecio por su detallado y cautivador, si bien en ocasiones críptico, comentario de textos concretos, es necesario desentrañar sus diversos antecedentes y los elementos que lo componen, muchos de los cuales resultan poco familiares para los

lectores modernos, pero a los que Auerbach se refiere de forma tangencial o da por sentados en el transcurso de su libro. El interés que durante toda su vida mostró Auerbach por el profesor napolitano de oratoria y jurisprudencia latina Giambattista Vico ocupa una posición absolutamente central en su labor como crítico y filólogo. En la tercera edición de su obra magna *La scienza nuova*, publicada póstumamente en 1745, Vico formulaba un descubrimiento revolucionario y de una asombrosa fuerza y brillantez. En gran medida por su propia iniciativa, pero también en respuesta a la abstracción cartesiana de las ideas claras y distintas, que Vico consideraba ahistóricas y sin contexto, sostiene que los seres humanos son criaturas históricas en el sentido de que construyen la historia o, como él lo denominaba, «el mundo de las naciones».

Por consiguiente, podemos comprender o interpretar la historia únicamente gracias a que «la hicieron los hombres», puesto que solo se puede conocer plenamente lo que se ha hecho (del mismo modo que solo Dios conoce la naturaleza porque fue él quien la creó). El conocimiento de ese pasado que llega hasta nosotros en forma de textos, afirma Vico, solo puede comprenderse de forma adecuada desde el punto de vista del creador de dicho pasado que, en el caso de los autores de la Antigüedad como Homero, es un autor primitivo, bárbaro y poético. En el léxico particular de Vico, la palabra «poético» significa «primitivo», «bárbaro», «vivido» e «ingenioso», ya que los primeros seres humanos no podían pensar de forma racional, sino solo fantasear con incesante y atractiva facilidad. Al examinar la épica de Homero desde la perspectiva de cuándo y quién la compuso, Vico rebate las opiniones de varias generaciones de intérpretes que habían dado por supuesto que Homero debió de haber sido también un sabio como Platón, Sócrates o Bacon, ya que era venerado por sus grandiosas epopeyas. Por el contrario, Vico

demuestra que la desenfrenada y reiterativa mentalidad de Homero era una mentalidad poética, y que su poesía era una poesía bárbara y no sabia ni filosófica; es decir, que estaba repleta de fantasías irracionales, de dioses, que parecían cualquier cosa menos dioses y de hombres como Aquiles y Patroclo, extremadamente burdos y petulantes.

Esta mentalidad primitiva fue el gran hallazgo de Vico, y ejerció una gran influencia sobre el romanticismo europeo y el culto que este profesaba a la imaginación. Vico también formuló una teoría de la coherencia histórica, según la cual cada período compartía rasgos lingüísticos, artísticos, metafísicos, lógicos, científicos, jurídicos y religiosos comunes y propios de su aparición: la época primitiva originó un conocimiento primitivo que constituía una proyección de la mentalidad bárbara —imágenes fantásticas de dioses que se basaban en el temor, la culpa y el terror—, y ello a su vez dio pie a instituciones como el matrimonio y la sepultura de los muertos, que preservan la especie humana y le confieren la continuidad de su historia. La era poética de los gigantes y los bárbaros viene seguida por la era de los héroes, y esta evoluciona paulatinamente hasta convertirse en la era de los hombres. Por consiguiente, la historia y la sociedad humanas constituyen una creación, un laborioso proceso de despliegue, evolución, contradicción y, lo que resulta aún más curioso, representación. Cada época cuenta con su propio método o perspectiva para percibir y después articular la realidad; así, Platón elabora su pensamiento después del período de imágenes poéticas violentas y concretas mediante las que se expresaba Homero (y no durante el mismo). La era de la poesía dio paso a otra época en la que pasó a ser dominante una discursividad racional y con mayor grado de abstracción.

Vico afirma que toda esta evolución adquiere la forma de un ciclo que progresa desde los tiempos más remotos hasta

otros más avanzados que a su vez también van degenerando, para después volver a lo primitivo, de acuerdo con las modificaciones de la mente humana, que construye su propia historia y puede volver a examinarla desde el punto de vista del creador. Este es el principal rasgo metodológico tanto para Vico como para Auerbach. Para poder comprender un texto humanístico, debemos tratar de hacerlo como si fuéramos su autor, viviendo la realidad del autor, pasando por las experiencias vitales intrínsecas de la vida del autor, etcétera; todo ello mediante esa combinación de erudición y empatía que constituye el sello distintivo de la hermenéutica filológica. Así pues, en Vico se desvanece la frontera que separa los acontecimientos reales y las alteraciones llevadas a cabo por nuestra mente reflexiva, al igual que sucede con los numerosos autores que se vieron influidos por él, como James Joyce. Pero esta deficiencia quizá trágica del conocimiento y la historia humanos es una de las contradicciones sin resolver propias del humanismo, según la cual no se puede excluir que el pensamiento ejerza cierta función a la hora de reconstruir el pasado, pero dicha reconstrucción tampoco se puede conciliar con «lo real». De ahí el subtítulo que da Auerbach a *Mimesis*, «la representación de la realidad», y la oscilación del libro entre el conocimiento y la intuición personal.

En la primera mitad del siglo XIX, la obra de Vico ya se había vuelto tremendamente influyente para los historiadores, poetas, novelistas y filólogos europeos, desde Michelet y Coleridge hasta Marx o Joyce. La fascinación que Auerbach sentía por el historicismo de Vico (en ocasiones denominado «historismo») sustentaba su filología hermenéutica y le permitía leer textos como los de san Agustín o Dante desde el punto de vista de su autor, cuya relación con su tiempo era orgánica y consustancial, una especie de creación de sí mismo enmarcada en el contexto de la dinámica específica de la

sociedad en un momento muy concreto de su evolución. Además, la relación entre el lector-crítico y el texto se transforma, deja de ser un interrogatorio unidireccional del texto histórico realizado por una mentalidad completamente ajena a él y de un período muy posterior para convertirse en un diálogo comprensivo entre dos espíritus de épocas y culturas muy distantes que consiguen comunicarse entre sí de forma amistosa, como inteligencias respetuosas que trataran de comprenderse mutuamente desde la perspectiva del otro.

Hoy día resulta un tanto obvio que este tipo de aproximación exige grandes dosis de erudición, si bien es asimismo evidente que la mera erudición no bastaba para los filólogos románicos alemanes de principios del siglo XX, teniendo en cuenta su fabulosa formación en diferentes lenguas, historia, literatura, derecho, teología y cultura general. Como es lógico, no se podía llevar a cabo lo esencial de esa lectura si uno no dominaba el latín, el griego, el hebreo, el provenzal, el italiano, el francés y el español, además del alemán, el inglés, sus tradiciones, sus principales autores canónicos, la política, las instituciones y la cultura de la época y de todas las artes vinculadas a ella. La formación de un filólogo debía prolongarse muchos años, si bien en el caso de Auerbach nos vemos tentados a pensar que no se dio ninguna prisa por adquirirla. Ocupó su primer cargo académico docente en 1929 con una cátedra en la Universidad de Marburgo; esta fue consecuencia de su libro sobre Dante, que en muchos aspectos, en mi opinión, es su obra más apasionante e intensa. Pero además de aprender y estudiar, el corazón de la empresa hermenéutica consistía en desarrollar con el paso de los años un tipo de simpatía muy particular hacia los textos de diferentes épocas y culturas. Para un alemán cuya especialidad era la literatura en lenguas romances, esta simpatía adoptaba un cuño casi ideológico,

dado el prolongado período de enemistad histórica entre Prusia y Francia, el vecino y antagonista más poderoso y competitivo. Como especialista en lenguas romances, el académico alemán tenía que escoger entre sumarse a defender el nacionalismo prusiano (como hizo Auerbach cuando fue soldado durante la Primera Guerra Mundial) y estudiar «al enemigo» con destreza e intuición en una suerte de continuación de la actividad bélica o, como fue el caso de Auerbach y sus colegas, superar la beligerancia y lo que ahora conocemos como «el choque de civilizaciones» con una actitud cordial y hospitalaria de conocimiento humanístico concebida para devolver a las culturas en guerra una relación de ayuda mutua y reciprocidad.

La otra vertiente del compromiso del filólogo románico alemán con el francés, el italiano y el español en general, y con el francés en particular, es específicamente literaria. El recorrido histórico que conforma la columna vertebral de *Mimesis* es el paso de la separación de estilos de la Antigüedad clásica hasta su fusión en el Nuevo Testamento, su primera culminación en la *Divina Comedia* de Dante y su apoteosis final en los autores realistas franceses del siglo XIX como Stendhal, Balzac, Flaubert y, más tarde, Proust. El tema del que se ocupa Auerbach es la representación de la realidad, de modo que tiene que emitir un juicio sobre dónde y en qué literatura se representó la realidad con la máxima destreza. En el *Epilegomenon* expone que «en la mayor parte de las épocas las literaturas en lenguas romances son más representativas en el resto de Europa que, por ejemplo, en Alemania. En los siglos XII y XIII Francia asumió sin duda un papel destacado; en los siglos XIV y XV fue Italia la que tomó la delantera; ese liderazgo recayó de nuevo sobre Francia en el siglo XVII, permaneció allí también durante la mayor parte del siglo XVIII, e incluso se mantuvo durante parte del siglo XIX

hasta, dicho con más precisión, el origen y desarrollo del realismo moderno (exactamente igual que en la pintura)» (570). En mi opinión, Auerbach presta poca atención a la importante contribución inglesa en todo esto, lo cual quizá se deba a un punto ciego en su perspectiva. Auerbach pasa a afirmar que estas valoraciones no se derivan de cierta aversión a la cultura alemana, sino más bien del sentido de arrepentimiento que la literatura alemana «manifestaba […], de determinadas limitaciones de la mirada […] del siglo XIX» (571). Como veremos enseguida, no especifica cuáles eran esas limitaciones, como sí había hecho en el cuerpo principal de *Mimesis*, sino que añade que continúa prefiriendo leer a Goethe, Stifter y Keller «por placer y para descansar», antes que a los autores franceses que analiza, llegando incluso a afirmar en una ocasión, tras realizar un extraordinario análisis de Baudelaire, que este autor no le gusta lo más mínimo (571).

Para los lectores ingleses de hoy día que asocian Alemania sobre todo con los horrendos crímenes contra la humanidad y el nacionalsocialismo (al que Auerbach alude con cautela en varias ocasiones en *Mimesis*), la tradición de la filología hermenéutica encarnada por Auerbach como especialista en lenguas romances se identifica con un aspecto genuino de la cultura alemana clásica, su generosidad metodológica y, pese a que pueda parecer una contradicción, con su extraordinaria atención a los pequeños detalles locales de otras culturas e idiomas. El gran progenitor y esclarecedor de esta actitud extremadamente generosa, de hecho casi altruista, es Goethe, que en la década de 1810 quedó fascinado por la poesía islámica en general y la persa en particular. Fue en aquella época cuando compuso su poesía amorosa más delicada e íntima, el *West-Oestlicher Diwan* («Diván de Oriente y Occidente», 1819), cuando encontró en la obra del gran poeta

persa Hafiz y en los versos del Corán no solo una nueva inspiración lírica que le permitió expresar un renovado sentido del amor físico sino, como dijo en una carta que dirigió a su buen amigo Zelter, descubrir cómo en su absoluta sumisión a Dios se sentía oscilar entre dos palabras, la suya y la del creyente musulmán que distaba miles de kilómetros, o incluso mundos, de la Europa de Weimar. Durante la década de 1820, esas incipientes ideas lo llevaron a la firme convicción de que las literaturas nacionales habían sido superadas por lo que él denominaba *Weltliteratur*, o literatura universal, una concepción universalista de todas las literaturas del mundo que, vistas en conjunto, consideraba que conformaban un majestuoso todo sinfónico.

Muchos académicos modernos —entre los que me incluyo— consideran que la majestuosa perspectiva utópica de Goethe es el fundamento de lo que habría de convertirse en el campo de la literatura comparada, cuya razón de ser subyacente y quizá inalcanzable era aquella vasta síntesis de la producción literaria mundial que trascendía fronteras e idiomas, pero que en modo alguno borraba la individualidad y la concreción histórica de sus elementos constitutivos. En 1951, Auerbach escribió un ensayo decadente y reflexivo titulado «Philology and *Weltliteratur*», teñido de un tono un tanto pesimista porque sentía que el ideal goetheano podría haberse vuelto inútil o insostenible debido a la mayor especialización general y del conocimiento posterior a la Segunda Guerra Mundial, a la disolución de las instituciones educativas y profesionales en las que él se había formado y a la emergencia de las «nuevas» literaturas y lenguas «no europeas». Pero durante la mayor parte de su vida activa como filólogo románico fue un hombre con una misión; es cierto que se trataba de una misión europea (y eurocéntrica), pero también era algo en lo que creía profundamente por el

énfasis que hacía sobre la unidad de la historia humana, por las posibilidades que brindaba de comprender la beligerancia e incluso la hostilidad de los «otros», dada la belicosidad de las culturas y los nacionalismos modernos, y por el optimismo con el que uno podía adentrarse en la vida más íntima de un autor remoto o de una época histórica manteniendo al mismo tiempo una saludable conciencia de las propias limitaciones, derivadas de la perspectiva y la insuficiencia de conocimientos.

Sin embargo, tan nobles intenciones no bastaron para salvaguardar su carrera a partir de 1933. En 1935 se vio obligado a abandonar su cargo en Marburgo, víctima de las leyes racistas nazis y del clima creado por una cultura de masas cada vez más patriotera, presidida por la intolerancia y el odio. Pocos meses después le ofrecieron un cargo para impartir enseñanzas de literatura en lenguas romances en la Universidad Estatal de Estambul, donde algunos años antes también había impartido clases Leo Spitzer. Fue durante su estancia en Estambul, según nos cuenta Auerbach en las páginas que cierran *Mimesis*, cuando escribió y completó el libro, que se publicó en Suiza un año después del fin de la guerra. Y aun cuando el libro represente en muchos aspectos una serena afirmación de la unidad y la dignidad de la literatura europea en toda su diversidad y dinamismo, es también un libro cuya adecuada comprensión exige tener en cuenta las contracorrientes, las ironías e incluso algunas contradicciones. Esta atención rigurosa y exigente hacia los casos concretos, los detalles y la individualidad es la razón por la que *Mimesis* no es sobre todo un libro que aporte a los lectores conceptos útiles, ya que en casos como el del Renacimiento, el barroco, el romanticismo u otros géneros no son precisos sino acientíficos además de, en último extremo, inservibles.

> Nuestra precisión [como filólogos] —afirma— afecta a lo particular. El progreso de las artes históricas en los dos últimos siglos consiste sobre todo, aparte de en la apertura a un nuevo material y en el refinamiento de los métodos en la indagación individual, en la conformación del juicio de la perspectiva, que permite otorgar a las diferentes épocas y culturas sus propios presupuestos y puntos de vista, esforzarse al máximo por descubrirlos y rechazar por infundada desde el punto de vista histórico y diletante toda afirmación categórica aportada desde el exterior sobre los fenómenos (Auerbach, 15-16).

Así pues, pese a toda su imponente erudición y autoridad, *Mimesis* es también un libro muy personal; disciplinado, sí, pero no autocrático ni pedante. Pensemos en primer lugar que aun cuando *Mimesis* sea producto de una educación extraordinariamente concienzuda y esté sumido en una meditación y familiaridad sin igual con la cultura europea, se trata también de un libro de exilio, escrito por un alemán apartado de sus raíces y su entorno natal. No obstante, Auerbach parece no haber titubeado en su lealtad a su formación prusiana ni a su eterna sensación de haber esperado regresar algún día a Alemania. «Soy un prusiano de fe judía», escribió de sí mismo en 1921, y pese a su posterior vida en la diáspora no pareció haber dudado de a qué lugar pertenecía en realidad. Sus amigos y colegas estadounidenses cuentan que hasta su enfermedad final y su muerte en 1957 estuvo buscando algún modo de regresar a Alemania. Sin embargo, tras todos aquellos años en Estambul, al finalizar la guerra emprendió una nueva carrera en Estados Unidos, donde pasó algún tiempo en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y como profesor de la Universidad del Estado de Pensilvania antes de marcharse a Yale en 1956 para ocupar la Cátedra Sterling de Filología Románica.

El judaísmo de Auerbach es algo acerca de lo cual únicamente podemos especular, puesto que, con la reticencia que le caracterizaba, en *Mimesis* no se refiere directamente a él. Suponemos, por ejemplo, que los diversos comentarios

dispersos por todo el libro sobre la cultura de masas moderna y su relación, entre otras cosas, con la perturbadora fuerza de los autores realistas franceses del siglo XIX (los Goncourt, Balzac y Flaubert), además de «la profunda crisis» que desencadenó, pretenden sugerir de un modo elocuente la amenaza que representa el mundo y cómo ese mundo influye en la transformación de la realidad y consecuentemente en el estilo (la evolución del *sermo humilis* debida a la figura de Jesús). No resulta difícil detectar cierta combinación de orgullo y distancia cuando atribuye la emergencia del cristianismo en el mundo antiguo al producto de una prodigiosa labor misionera asumida por el apóstol Pablo, un judío de la diáspora convertido a la fe de Cristo. El paralelismo que guarda su propia condición de no cristiano con la descripción de los logros del cristianismo es evidente, pero también lo es la ironía de que, al hacerlo, viaje hasta mucho más allá de sus raíces. Sin embargo, y sobre todo, en la caracterización mordaz, poderosa y curiosamente íntima que hace del gran poeta cristiano tomista Dante —que aflora en las páginas de *Mimesis* como la figura seminal de la literatura occidental—, el lector queda inevitablemente expuesto a la paradoja que representa el hecho de que un académico judío prusiano en el exilio turco, es decir, musulmán, no europeo, maneje (quizá incluso haciendo malabarismos) un conjunto de antinomias cargadas de sentido y en muchos aspectos irreconciliables que, si bien parecen ordenarse con más benevolencia de lo que su mutuo antagonismo sugiere, jamás pierden su mutua oposición. Auerbach cree firmemente tanto en el dinamismo de la historia como en sus paulatinas sedimentaciones: sí, el judaísmo hizo posible el cristianismo a través de Pablo, pero el judaísmo continuó y continúa siendo diferente del cristianismo. Así también, afirma en un melancólico fragmento de *Mimesis*, permanecerán

igualmente invariables las pasiones colectivas, ya sea en la época romana como bajo el nacionalsocialismo. Lo que confiere un carácter tan conmovedor a estas meditaciones es su sentido decadente pero inconfundiblemente genuino de una misión humanística que es al mismo tiempo trágica y esperanzadora. Volveré sobre estas cuestiones más adelante.

Creo que es más apropiado subrayar algunas de las particularidades de *Mimesis*, dado que en muchos aspectos la obra es y debería leerse como un libro muy poco convencional. Tiene, por supuesto, el peso evidente de los libros importantes; pero, como he señalado antes, no es en modo alguno un libro formulario, pese a la relativa sencillez de su tesis principal sobre el estilo literario de la literatura occidental. Según Auerbach, en la literatura clásica el estilo elevado se empleó para los nobles y los dioses, a los que se podía tratar de un modo trágico, mientras que el estilo popular se dedicó sobre todo a los temas cómicos y mundanos, quizá incluso a los idílicos; pero la idea de que la vida humana cotidiana o mundanal sea digna de representación mediante un estilo característico no se generaliza hasta la aparición del cristianismo. A Tácito, por ejemplo, sencillamente no le interesa hablar ni representar la vida cotidiana, pese a ser el excelente historiador que es. Si nos remontamos hasta Homero, como Auerbach hace en el famoso y muy antologado primer capítulo de *Mimesis*, el estilo es paratáctico; es decir, aborda la realidad como una serie de «figuras totalmente plasmadas, uniformemente iluminadas, definidas en tiempo y lugar, juntas unas con otras en un primer plano y sin huecos entre ellos [que, técnicamente, se denomina parataxis, palabras y frases yuxtapuestas en lugar de subordinadas entre sí]; ideas y sentimientos puestos de manifiesto, peripecias reposadamente descritas y pobres en tensión» (11, *17*). De

modo que cuando analiza el regreso a Ítaca de Ulises, Auerbach señala la sencillez con que el autor narra el recibimiento que le prodiga el ama Euriclea y cómo esta lo reconoce por la cicatriz infantil que ve en él al lavarle los pies: el pasado y el presente guardan relación, no hay suspense y se tiene la impresión de que nada se nos oculta, pese a la precariedad inherente de un episodio en el que los entrometidos pretendientes de Penélope merodean a la espera de que regrese su marido para matarlo.

Por otra parte, el análisis que hace Auerbach de la historia de Abraham e Isaac en el Antiguo Testamento demuestra maravillosamente cómo

> el viaje parece un silencioso caminar a través de lo indeterminado y provisional, una contención del aliento […] hay tensión opresiva […] También hablan los personajes en la narración bíblica, pero el parlamento no sirve en ella para darnos a conocer sin reservas sus interioridades, como en Homero, sino justamente para lo contrario, para aludir a un algo implícito, que no se expresa. […] Las figuras están trabajadas tan solo en aquellos aspectos de importancia para la finalidad de la narración, y el resto permanece oscuro; únicamente los puntos culminantes de la acción están acentuados, y los intervalos vacíos; el tiempo y el lugar son inciertos y hay que figurárselos; sentimientos e ideas permanecen mudos, y están nada más que sugeridos por medias palabras y por el silencio; la totalidad, dirigida hacia un fin con alta e ininterrumpida tensión y, por lo mismo, tanto más unitaria, permanece misteriosa y con trasfondo (11-12, *15-17*).

Además, estos contrastes pueden percibirse en las representaciones de los seres humanos; en el caso de Homero, se trata de héroes «que despiertan cada día como si fuera el primero de su vida», mientras que las figuras del Antiguo Testamento, incluido Dios, están cargados de trasfondo, de mayor profundidad en el tiempo, en el destino y en la conciencia, y por tanto en el personaje, de modo que exigen al lector un ejercicio de atención y concentración mucho más intenso.

Gran parte del atractivo de Auerbach como crítico reside en que, lejos de mostrarse torpe y pedante, destila cierto

sentido de búsqueda y descubrimiento, cuyos éxitos e incertidumbres comparte con el lector sin ostentar más pretensiones. Nelson Lowry Jr., un colega suyo de Yale más joven que él, se refirió en una nota de homenaje a la cualidad autodidacta de la obra de Auerbach:

> Él fue su mejor maestro y aprendiz. Ese proceso se desarrolla en nuestra cabeza, y podemos tomar conciencia pública del mismo hasta el extremo de reproducir parte de su dramático despliegue primigenio. La cuestión es cómo se llega a ellos, sorteando qué riesgos, errores, hallazgos fortuitos, olvidos o descuidos, a través de qué intuiciones alcanzadas, tras haber dedicado mucho tiempo y pasión y para realizar qué esforzadas aseveraciones ante la historia. […] Auerbach tuvo la capacidad de comenzar sin evasivas por un determinado texto, de exponerlo con una frescura que podría parecer ingenuidad, de evitar establecer vínculos meramente temáticos o arbitrarios, y aun así de empezar a tejer una vasta tela con un único telar (Lowry, 318).

Como queda de manifiesto en el *Epilegomenon* de 1953, Auerbach rebatía con firmeza (cuando no de forma furibunda) las críticas vertidas sobre sus aseveraciones; hay un intercambio particularmente agrio con su colega erudito en lenguas románicas Ernst Robert Curtius en el que vemos a los dos formidables académicos enzarzados acaloradamente en una disputa.

Creo que no es en absoluto exagerado afirmar que, al igual que Vico, Auerbach era en el fondo un autodidacta que se orientaba en sus muy diversas exploraciones mediante un conjunto de temas complejos y sobre los que había reflexionado en profundidad, con los cuales tejió una concepción amplia que ni era de una pieza ni había sido concebida sin esfuerzo. En *Mimesis* se aferra con decisión a la práctica de trabajar a partir de fragmentos aislados; cada uno de los capítulos viene marcado no solo por la introducción de un nuevo autor que en apariencia guarda poca relación con los de los fragmentos anteriores, sino también, por así decirlo, por un nuevo comienzo en lo que respecta a la perspectiva y el estilo del autor. Por «representación» de la realidad

entiende Auerbach una presentación teatral activa de cómo cada autor desarrolla su obra, da vida a los personajes y expone su propio universo; esto, claro está, explica por qué al leer el libro quedamos cautivados por la sensación de revelación que Auerbach nos brinda cada vez que, por su parte, lo reelabora e interpreta; con su sencillez, parece incluso poner en escena la transmutación de una realidad vulgar en lenguaje y en una nueva vida.

En el primer capítulo surge de inmediato un tema principal: la idea de encarnación, que en el cristianismo ocupa, por supuesto, una posición central, y cuya prehistoria en la literatura occidental sitúa ingeniosamente Auerbach en el contraste entre Homero y el Antiguo Testamento. La diferencia entre el Ulises de Homero y el Abraham de la Biblia es que el primero se nos hace presente de forma inmediata y no exige interpretación ni fuente originaria alguna, así como tampoco alegorías ni complejas explicaciones. En el extremo opuesto se encuentra el personaje de Abraham, que encarna «la doctrina y la promesa» y está empapado de ellas. Ambas están «fundidas indisolublemente a los relatos, y precisamente por eso tales relatos, velados y con trasfondo, albergan un doble sentido oculto» (15, *20*). Y este doble sentido solo puede extraerse mediante un ejercicio de interpretación muy concreto que, en las obras principales que Auerbach elaboró en Estambul antes de que en 1946 se publicara *Mimesis*, él calificaba como «interpretación figural». (Me refiero aquí al extenso, y bastante técnico, ensayo «Figura», publicado en 1944 y hoy día disponible en inglés en el libro *Scenes From the Drama of European Literature*).

Este es otro ejemplo en el que Auerbach parece estar negociando con los rasgos judíos y europeos (y, por tanto, cristianos) de su identidad. En esencia, la interpretación

figural nació en cuanto los pensadores cristianos como Tertuliano y Agustín se sintieron empujados a reconciliar el Antiguo Testamento con el Nuevo. Ambas partes de la Biblia eran la palabra de Dios, pero ¿qué relación guardaban entre sí? ¿Cómo podían leerse, por así decirlo, juntos, dada la considerable diferencia que existía entre la antigua bendición judaica y el nuevo mensaje emanado de la encarnación cristiana?

Según Auerbach, la solución a la que se llegó fue la idea de que el Antiguo Testamento anticipa y profetiza el Nuevo Testamento, que a su vez puede entenderse como una materialización o interpretación figural del Antiguo Testamento y, añade él, también carnal (por tanto, encarnada, real, mundana). El primer acontecimiento o figura es «real e histórico y anuncia otra cosa que también es real e histórica». Finalmente, comenzamos a ver, al igual que sucede con la propia interpretación, cómo la historia no solo avanza sino que también retrocede, consiguiendo adquirir con cada movimiento pendular entre épocas un mayor realismo, un «espesor» más sustancial (por emplear un término tomado de las actuales descripciones antropológicas), un grado de verdad superior.

La doctrina central del cristianismo es la del misterio del Logos, la de la Palabra hecha carne, la de Dios hecho hombre y, por consiguiente, literalmente encarnado; pero ¿hasta qué punto es más plena la nueva idea de que la época precristiana puede entenderse como un impreciso perfil (*figura*) de lo que en realidad estaba por venir? Auerbach cita las palabras de un clérigo del siglo VI cuando dice

> «esa figura [un personaje o episodio del Antiguo Testamento que profetiza algo similar en el Nuevo Testamento], sin la cual no existe ni una letra del Antiguo Testamento, pervive mejor ahora en el Nuevo Testamento después de tanto tiempo»; y precisamente de la misma época [prosigue Auerbach] data un fragmento de los escritos del obispo Avitus de Viena […] en el que se

refiere al Juicio Final; exactamente igual que Dios al matar al primogénito de Egipto salvó las casas manchadas de sangre, así puede reconocer y salvar a los creyentes mediante el signo de la Eucaristía: *tu cognosce tuam salvanda in plebe figuram* («reconoce tu propia figura en el pueblo que ha de salvarse») (46-47).

Es necesario aclarar aquí un último aspecto, bastante complejo, sobre el concepto de *figura*. Auerbach sostiene que el propio concepto de *figura* opera también como un término medio entre la dimensión histórico-literal y, para el autor cristiano, el mundo de la verdad, la *veritas*. De modo que en lugar de atribuir un significado exclusivamente inerte a un episodio o personaje del pasado, en este otro sentido más interesante *figura* es la energía intelectual y espiritual que establece la ligazón real entre el pasado y el presente, entre la historia y la verdad cristiana, que tan esencial es para la interpretación. «Con esta ligazón —afirma Auerbach— *figura* equivale aproximadamente a *spiritus o intellectus spiritalis*, a la que en ocasiones sustituye *figuralitus*» (47). Así pues, pese a toda la complejidad de su argumentación y a la minuciosidad de la a menudo arcana evidencia que presenta, en mi opinión, Auerbach está retrotrayéndonos a lo que es una doctrina esencialmente cristiana para los creyentes, pero también un elemento crucial del poder intelectual y la voluntad humanas. En este aspecto sigue a Vico, que considera que la historia de la humanidad en su conjunto es «toda ella obra de la mente», una afirmación que en cierto sentido reafirma con audacia la dimensión religiosa que da crédito a lo divino, pero que hasta cierto punto también lo debilita.

La vacilación del propio Auerbach entre, por un lado, su atención en extremo erudita y sensible a las complejidades del simbolismo y la doctrina cristiana y, por otro, su decidida secularidad (quizá también su formación judía) y su inquebrantable interés por lo terrenal, lo histórico y lo mundano, confiere a *Mimesis* cierta tensión interna que

resulta muy fructífera. Se trata sin duda de la mejor obra de que disponemos de todas las que describen los efectos milenarios del cristianismo sobre la representación literaria. Pero también ensalza una fuerza singular y un genio individualista al tiempo que está animada por ambos, más abiertamente en los capítulos dedicados al virtuosismo verbal de Dante, Rabelais y Shakespeare. Como veremos enseguida, su creatividad rivaliza con la de Dios al situar lo humano en un escenario eterno, además de en el temporal. Como de costumbre, sin embargo, Auerbach opta por integrar estas ideas sin fisuras en la indagación interpretativa que despliega en el libro: por tanto no se ocupa de exponerlas de forma metódica, sino que permite que vayan emergiendo a partir de la propia historia de la representación de la realidad a medida que *esta* va adquiriendo mayor densidad y alcance. Recordemos que en el punto de partida de su análisis (al que se refirió y estudió en un ensayo posterior denominándolo *Ansatzpunkt*), Auerbach siempre regresa al texto y a los recursos estilísticos empleados por el autor para representar la realidad. Esta profundización del sentido semántico adquiere su máximo grado de virtuosismo en el ensayo «Figura», así como en otros estudios más breves pero igualmente brillantes en lo referente a su fértil análisis de determinadas expresiones como *la cour et la ville*, que alberga toda una biblioteca de sentidos que iluminan la sociedad y la cultura francesas del siglo XVII.

Hay tres momentos seminales en la trayectoria de *Mimesis* que deberíamos señalar ahora con cierto detalle. Uno de ellos podemos encontrarlo en el segundo capítulo del libro, «Fortunata», cuyo punto de partida es un fragmento del autor romano Petronio, seguido de otro de Tácito. Ambos autores abordan sus respectivos temas desde un punto de vista tendencioso, el de los autores preocupados por mantener un

orden social estricto de clases altas y bajas. Los personajes ricos e importantes reciben toda la atención, mientras que los plebeyos o la gente vulgar quedan relegados a la irrelevancia y la oscuridad. Tras haber ilustrado las deficiencias de esta distinción clásica de estilo entre lo elevado y lo popular, Auerbach marca un maravilloso contraste con ese angustioso momento nocturno del Evangelio de san Marcos en el que, de pie en el patio del palacio del gran sacerdote, abarrotado de criadas y soldados, Pedro niega tener relación con Jesús, que ha sido apresado. Hay un fragmento particularmente elocuente en *Mimesis* que merece ser citado:

> Al primer golpe de vista se percibe que no hay que mencionar siquiera la regla de separación de estilos. El cuadro, que por su escenario y sus actores —considérese particularmente lo bajo de su rango social— es totalmente realista, está impregnado de la más profunda problematicidad y tragedia. Pedro no es una figura escénica que sirva tan solo a la *illustratio*, como los soldados Vibuleno y Percenio [en Tácito], caracterizados como simples granujas y trapaceros, sino una imagen del hombre, en su sentido más elevado, profundo y trágico. Evidentemente, esta mescolanza de campos propios de diferentes estilos no entraña ninguna intención artística, sino que está basada, desde un principio, en el carácter mismo de los libros judeo-cristianos, como se manifiesta patente y luminosamente en la encarnación de Dios en un hombre del más humilde rango social, en su peregrinación sobre la tierra entre hombres y circunstancias ordinarias, y en su pasión, ignominiosa según las ideas terrenas, influyendo sin duda de una manera decisiva […] sobre los conceptos mismos de lo trágico y lo sublime.
>
> Pedro, en cuyo testimonio está basada la narración, era un pescador de Galilea, del más sencillo origen y educación. […] Pedro es sacado de la amable vulgaridad y llamado a desempeñar el papel más extraordinario: su intervención en este caso, como todo lo que en general se relacione con la prisión de Jesús, no es más que un incidente provinciano en la trama histórico-universal del Imperio romano, un suceso local insignificante, del que nadie se entera fuera de los participantes, pero ¡qué cuantioso en relación con la vida que ordinariamente debía llevar un pescador del lago de Genesaret…! (41-42, *46-47*).

Auerbach pasa entonces a detallar pausadamente el «movimiento pendular» o los vaivenes del alma de Pedro entre la sublimidad y el temor, la fe y las dudas, el valor y el fracaso, con el fin demostrar que esas experiencias son

radicalmente incompatibles con «el estilo elevado de la literatura clásica antigua». Esto nos deja todavía la pregunta de por qué nos conmueve este fragmento, dado que en la literatura clásica solo aparecería como una bufonada o una comedia. «Porque nos presenta algo que ni la poesía antigua ni la historiografía antigua nos han presentado jamás: el nacimiento de un movimiento espiritual en el fondo del pueblo humilde, en medio de los sucesos vulgares del día, con lo cual alcanzan estos una significación que jamás pudo prestarles la literatura antigua. Despiertan ante nuestros ojos "un nuevo corazón y un nuevo espíritu". Lo que se nos dice no se relaciona exclusivamente con la negación de Pedro, sino con todos los episodios narrados en el Nuevo Testamento» (42-43, *48*). Lo que Auerbach nos enseña a ver aquí es un mundo que, por una parte, es absolutamente real, cotidiano, reconocible en sus lugares, tiempos y circunstancias, pero por otra es «móvil en sus cimientos, cambiante y renovador ante nuestros ojos» (43, *48*).

El cristianismo hace añicos el equilibrio clásico entre el estilo elevado y el popular, exactamente igual que la vida de Jesús destruye la separación entre lo sublime y lo cotidiano. Lo que como consecuencia de ello se pone en marcha es la búsqueda de un nuevo pacto literario entre el autor y el lector, una nueva síntesis o mezcla entre estilo e interpretación que sea adecuada para la perturbadora volatilidad de los acontecimientos cotidianos en el mucho más amplio escenario inaugurado por la presencia histórica de Cristo. A este fin, el fabuloso logro de san Agustín, gracias a la vinculación que mantenía con el mundo clásico debido a su educación, fue ser el primero en descubrir que la Antigüedad clásica había quedado superada por un mundo diferente que exigía un nuevo *sermo humilis*, «un estilo bajo, como los de la comedia y la sátira, pero que ahora se extendía mucho más

allá de su primitivo campo de acción, a lo más hondo y alto, a lo sublime y eterno» (72, *75*). El problema pasa a ser entonces cómo relacionar entre sí los acontecimientos discursivos y secuenciales de la historia de la humanidad en el marco de la nueva administración figural que se ha impuesto definitivamente sobre su predecesora, y después encontrar un lenguaje adecuado para esta labor una vez que, tras la caída del Imperio romano, el latín dejó de ser la lengua franca de Europa.

El fragmento de Dante que Auerbach escoge para representar el segundo momento de la historia de la literatura occidental resulta sobrecogedoramente acertado. Si leemos lenta y detenidamente el capítulo 8 de *Mimesis*, «Farinata y Cavalcante», vemos que se trata de uno de los grandes momentos de la literatura crítica moderna, la magistral y casi vertiginosa materialización de las ideas de Auerbach sobre Dante: que la *Divina Comedia* sintetizó lo eterno y lo histórico gracias al genio de Dante, y que su uso del lenguaje popular (o vulgar) italiano permitió crear en cierto sentido lo que hemos acabado por llamar literatura. No trataré de resumir el análisis que hace Auerbach de un fragmento del canto 10 del *Infierno*, en el que el peregrino Dante y su guía Virgilio son abordados por dos florentinos que conocieron a Dante en Florencia pero que ahora están confinados en el Infierno, y cuyas riñas intestinas entre los güelfos y los gibelinos de la ciudad persisten en el más allá: los lectores deberían percibir de primera mano este deslumbrante análisis. Auerbach señala que los setenta versos en los que él se centra son increíblemente densos y que contienen no menos de cuatro escenas diferentes, además de un material mucho más diverso que cualquier otro de los analizados hasta el momento en *Mimesis*. Lo que sobre todo se impone ante el lector es que el italiano que Dante emplea en el poema, tal

como Auerbach asevera con firmeza, es «casi un milagro inconcebible», empleado por el poeta para redescubrir «el mundo con sus palabras» (182-183, *174*).

En primer lugar vemos que en el lenguaje la combinación de «sublimidad y bajeza, según la escala de valores antigua, es monstruosa». Luego está su inmensa contundencia, «su antipática y a menudo repugnante grosería», según Goethe, mediante la cual el poeta utiliza lo vernáculo para representar «el antagonismo de ambas tradiciones, […] la antigua […] y la cristiana […], este poderoso temperamento [de Dante], que cobra conciencia de ambas, también de la antigua, hacia la que tiende sin poder abandonar la otra. Nunca se acercó tanto la mezcla de estilos a la ruptura del estilo» (184-185, *176*). Luego tenemos la proliferación de materiales y estilos, toda ella tratada en lo que Dante afirmaba que era «el habla popular de todos los días» (186, *177-178*), que favorecía un realismo que aunaba descripciones de los universos clásico, bíblico y cotidiano y que «no se desenvuelve dentro de una acción única, sino que se suceden multitud de acciones con los tonos más diversos» (189, *180*). Y, por último, Dante consigue alcanzar con su estilo una determinada combinación de pasado, presente y futuro, puesto que los dos florentinos que salen de sus ardientes ataúdes para abordar a Dante de un modo tan imperioso son en realidad muertos, pero parecen habitar de algún modo en lo que Hegel denominaba «una existencia inalterable», asombrosamente desprovista de historia, memoria y facticidad. Tras haber sido juzgados por sus pecados y destinados al interior de su cajas ardientes en el reino de los condenados, se ve a Farinata y Cavalcante en un momento en que «hemos abandonado la tierra y nos encontramos en un lugar eterno, a pesar de lo cual hallamos en él apariciones concretas y sucedidos concretos, que, no obstante diferir de lo que en la tierra aparece y sucede,

guardan con ello, sin duda, una relación necesaria y bien determinada» (191, *182*).

El resultado es «una condensación enorme [en el estilo y la concepción de Dante], y se nos hace visible la figura concentrada de la índole de cada cual, fijada de una vez por todas y con una pureza y resalte que no es posible encontrar jamás en la vida terrenal» (192, *183*). Lo que fascina a Auerbach es la escalada de tensión que exhibe el poema de Dante, en la medida en que los pecadores condenados eternamente a defender sus argumentos aspiran a la realización de sus ambiciones aun cuando permanezcan inamovibles en el lugar que les ha asignado el juicio divino. De ahí la sensación de futilidad y sublimidad que simultáneamente destila la «historicidad terrenal» del *Infierno*, cuyo final apunta siempre hacia la cándida rosa del *Paraíso*. De ahí que «el más allá sea eterno y, sin embargo, *aparición* perenne e inmutable y, no obstante, cargado de historia» (197, *188*). Así pues, para Auerbach el gran poema de Dante ejemplifica el enfoque figural, el pasado encarnado en el presente, el presente como prefiguración que al mismo tiempo actúa como una especie de redención eterna, de todo lo cual es testigo el peregrino Dante, cuyo genio artístico comprime el drama humano hasta convertirlo en un aspecto de lo divino.

La delicadeza de la prosa de Auerbach sobre Dante resulta un verdadero estímulo para la lectura, no solo a causa de sus complejas intuiciones cargadas de paradojas sino también, a medida que se aproxima al final del capítulo, debido a esa audacia nietzscheana que a menudo se aventura hacia lo inefable e inexpresable, más allá de lo normal o, en ese sentido, de los límites impuestos por la divinidad. Una vez expuesta la naturaleza sistemática del universo de Dante (enmarcado en la cosmología teocrática de Tomás de

Aquino), Auerbach nos presenta la idea de que pese a toda la inversión realizada en lo eterno e inmutable, la *Divina Comedia* consigue representar aún mejor la realidad como algo esencialmente humano. En esa vasta obra de arte, «la imagen del hombre se antepone a la imagen de Dios» (202, *192*), y pese a las convicciones cristianas de Dante acerca de que el mundo adquiere coherencia en virtud de un orden universal sistemático, «la indestructibilidad del hombre íntegro, histórico e individual, fundada en el orden divino, vuélvese *contra* este orden, empleándolo para sus fines y opacándolo» (202, *192*). Vico, el gran predecesor de Auerbach, había coqueteado con la idea de que es la mente humana la que crea lo divino, y no al contrario; pero dado que vivía bajo el paraguas de la Iglesia en la Nápoles del siglo XVIII, Vico recubrió esta desafiante afirmación con todo tipo de fórmulas que parecían preservar la historia para la divina Providencia y no para la creatividad y la inventiva humanas. La selección que Auerbach hace de Dante para anticipar tesis radicalmente humanísticas opera de forma meticulosa a través de la ontología católica del gran poeta como una fase que es trascendida por el realismo de la épica cristiana, que se muestra como algo «ontogenético»; es decir, que «nunca se nos oculta por completo […] el devenir histórico-interno en el ser atemporal» (202, *193*).

Sin embargo, Dante no podría haber dado cuenta de los logros cristianos y posteriores al cristianismo de no haber sido por haber estado sumido en lo que heredó de la cultura clásica: la capacidad para esbozar figuras humanas con nitidez, de forma convincente y teatral. En opinión de Auerbach, la literatura occidental posterior a Dante se inspira en este ejemplo, pero en raras ocasiones su variedad, su realismo dramático y su marcada universalidad alcanzan dosis de verosimilitud tan intensas como las que él alcanzó.

Los posteriores capítulos de *Mimesis* abordan textos medievales y de comienzos del Renacimiento que se alejan de la norma de Dante, algunos de los cuales, como los *Ensayos* de Montaigne, subrayan la experiencia personal a expensas de un todo sinfónico, mientras que otros, como las obras de Shakespeare y Rabelais, se muestran desbordantes de un brío lingüístico y una inventiva que aplasta la representación realista en aras del propio lenguaje. Personajes como Falstaff o Pantagruel están esbozados con realismo hasta cierto punto, pero lo que para el lector resulta tan interesante como su vivacidad son los efectos desenfrenados y sin precedentes que ejercen sobre el estilo del autor. No es contradictorio decir que esto no podría haber sucedido sin la aparición del humanismo, así como sin los grandes descubrimientos geográficos de la época: ambos tienen como consecuencia ensanchar el espectro potencial de la acción humana al tiempo que pasan a cimentarlo en situaciones terrenales. Auerbach afirma que las obras de Shakespeare, por ejemplo, presagian «un fundamento del mundo que entreteje sin cesar, que se restaura a sí mismo y que mantiene la conexión de cada una de sus partes, del cual fluye y que hace imposible el aislamiento de un suceso o de un nivel estilístico. Ya no tenemos más el mundo de "figuras" bien delimitadas de Dante, en el cual todo se reajusta en el más allá, en el reino definitivo de Dios, y las personas solo en él cobran plena realidad» (327, *307*).

A partir de este momento, la realidad pasa a ser algo completamente histórico, y es esa realidad, y no el Más Allá, la que debe ser leída y comprendida de acuerdo con leyes que evolucionan con lentitud. La interpretación figural adoptó como lugar de origen la palabra sagrada, o Logos, cuya encarnación en el mundo terrenal fue posible gracias a la figura de Cristo, un elemento central para, por así decirlo,

organizar la experiencia y comprender la historia. Con el eclipse de lo divino que se presagia en el poema de Dante, comienza a afirmarse de forma paulatina un nuevo orden, y así la segunda mitad de *Mimesis* reconstruye con minuciosidad el auge del historicismo, una modalidad de múltiples perspectivas, dinámica y holística de representar la historia y la realidad. Permítaseme citar un texto suyo de cierta extensión sobre el tema:

> El modo de considerar la vida del hombre y de la sociedad humana es el mismo en el fondo, ya se trate de asuntos del pasado o del presente. Una modificación del modo de considerar la historia se traduce inmediatamente en la consideración de las circunstancias actuales. Cuando uno reconoce que las épocas y las sociedades no deben ser enjuiciadas según una figuración ideal de lo absolutamente loable, sino cada una con arreglo a sus propios supuestos previos; cuando entre estos no se cuentan solamente las condiciones naturales, como clima y suelo, sino también las espirituales e históricas; cuando despierta así el sentido de la eficiencia de las fuerzas históricas, de la incomparabilidad de los fenómenos históricos así como de su constante movilidad interna; cuando uno llega a comprender la unidad vital de las épocas, de suerte que cada una aparezca como un todo, cuya esencia se refleja en cada una de sus formas fenoménicas; cuando, finalmente, se impone la convicción de que no es posible captar la significación de los acontecimientos por medio de conocimientos abstractos y generales, y de que para ello no debe buscarse el material en las alturas sociales y en las acciones públicas y principales, sino también en el arte, la economía, la cultura material y espiritual, en los fondos de lo cotidiano y lo popular, porque solo allí puede ser captado lo peculiar, lo íntimamente móvil y lo universalmente válido, tanto en un sentido más concreto como más profundo; entonces podemos esperar que todas estas comprobaciones sean transferidas también a la realidad, y que, por consiguiente, aparezca también ella como incomparable en su peculiaridad, movida por fuerzas interiores, en plena evolución, es decir, como un trozo de historia cuyas honduras cotidianas y cuya estructura interna total interesen tanto en su origen como en su dirección evolutiva (433-444, *415-416*).

Auerbach nunca pierde de vista sus ideas originales sobre la separación y mescolanza de estilos; cómo, por ejemplo, el clasicismo recuperó la moda de los modelos antiguos y el estilo elevado, y el romanticismo alemán de finales del siglo XVIII derrocó esas normas reaccionando con hostilidad

hacia ellas en obras cargadas de sentimiento y pasión. Y sin embargo, en un curioso momento donde Auerbach exhibe un juicio riguroso nos muestra que, lejos de aprovechar las ventajas del historicismo para representar la complejidad y el cambio social que estaban superando a la realidad de la época, la cultura alemana de comienzos del siglo XIX (con la excepción de Marx) se apartó de ello por miedo al futuro, que para Alemania parecía estar siempre irrumpiendo en la cultura desde el exterior bajo la forma de revolución, disturbios civiles y anulación de la tradición.

Goethe es el que recibe el trato más duro, aun cuando sabemos que a Auerbach le encantaba su poesía y leía a este autor con el mayor de los placeres. No creo que constituya un exceso de interpretación del tono un tanto sentencioso del capítulo 17 de *Mimesis* («El músico Miller») reconocer que en su dura condena del malestar de Goethe por los levantamientos e incluso por el propio cambio, de su interés por la cultura aristocrática, de su arraigado deseo de apartarse de los «acontecimientos revolucionarios» que tenían lugar por toda Europa, de su incapacidad para comprender el devenir de la historia popular, Auerbach no estaba exponiendo un mero defecto de la percepción, sino un profundo y erróneo giro de la cultura alemana en su conjunto que desembocó en los horrores del presente. Quizá se hace a Goethe representante de demasiadas cosas. Pero si no fuera por su alejamiento del presente y por lo que podría haber hecho por incorporar la cultura alemana al dinamismo del presente, Auerbach especula que «la acomodación de Alemania a la nueva realidad en marcha de Europa y del mundo se hubiera preparado de una manera más tranquila, exenta de inseguridad y violencia» (452, *424*).

A principios de la década de 1940, en la época en que se escribieron estas apesadumbradas y ciertamente discretas

líneas, Alemania había desatado una tormenta en Europa que azotaba todo lo que encontraba a su paso. Antes de ello, los principales autores alemanes posteriores a Goethe estaban envueltos en el regionalismo y en una concepción prodigiosamente tradicional de la vida como vocación. En Alemania no emergió el realismo —y, a excepción de Fontane, en el lenguaje había muy pocos tintes de seriedad, universalidad y poder de síntesis para representar la realidad— hasta los *Buddenbrook* de Thomas Mann, de 1901. Se reconoce someramente que Nietzsche y Burckhardt guardaron más relación con su tiempo, pero ninguno de ellos llegó a ser sin duda «un narrador realista de la realidad de su tiempo» (519, *487*). Para oponerse a la caótica irracionalidad que en última instancia representó el espíritu del nacionalsocialismo, Auerbach sitúa por tanto la alternativa en el realismo de la ficción en prosa, sobre todo francesa, en la que autores como Stendhal, Flaubert y Proust trataron de unificar el fragmentado mundo moderno —con el despliegue de la lucha de clases, su industrialización y su expansión económica unida al malestar moral— en las excéntricas estructuras de la novela modernista. Y estas sustituyen la correspondencia entre eternidad e historia que había hecho posible la perspectiva de Dante y que ahora había quedado absolutamente separada por las perturbadoras e inquietantes corrientes de la modernidad histórica.

Los últimos capítulos de *Mimesis* parecen por tanto mostrar un tono diferente de los que les preceden. Auerbach analiza ahora la historia de su tiempo, no la del pasado medieval y renacentista, ni tampoco la de culturas relativamente remotas. Avanzando poco a poco mediante una perspicaz observación de acontecimientos y personajes de mediados del siglo XIX, el realismo en Francia (y también en Inglaterra, aunque se refiera mucho menos a él) adopta los

rasgos de una estética capaz de representar la sordidez y la belleza con una franqueza sin adornos, si bien en ese proceso los maestros de esta técnica como Flaubert formularon también una ética de la observación desinteresada y no estuvieran dispuestos a intervenir en un mundo que cambiaba con rapidez con los levantamientos sociales y las transformaciones revolucionarias. Basta con ser capaz de ver y representar lo que está sucediendo, aunque la práctica del realismo suele ocuparse de figuras de baja extracción o, como máximo, de perfil burgués. Un tema que contribuye a conformar parte de las páginas posteriores más impresionantes de Auerbach es cómo esto pasa a convertirse a continuación en la espléndida riqueza de la obra de Proust, basada en la memoria, o en las técnicas de corriente de conciencia de Virginia Woolf y James Joyce; aunque, una vez más, debemos tener presente que lo que Auerbach está describiendo también es cómo a partir de la modernidad surge su propia obra como filólogo y cómo en realidad forma parte esencial de la representación de la realidad. Por consiguiente, la filología románica moderna con la que Auerbach nos da ejemplo adquiere sus peculiares perfiles intelectuales mediante una especie de afiliación consciente con la literatura realista de su tiempo: el logro exclusivamente francés de abordar la realidad desde más allá de un punto de vista local, de manera universal y con una misión específicamente europea. *Mimesis* contiene en sus páginas una rica historia del análisis de la evolución de estilos y perspectivas.

Para facilitar la comprensión de la relevancia cultural y personal de la indagación de Auerbach, me gustaría recordar la elaborada y compleja estructura narrativa de la novela de posguerra de Thomas Mann, *Doctor Faustus*, que, de un modo mucho más explícito que *Mimesis* (se publicó después

de que se publicara la obra de Auerbach), es al mismo tiempo una historia de la debacle de la moderna Alemania y una tentativa de comprenderla. La terrible historia de Adrien Leverkuhn, un compositor con un talento prodigioso que pacta con el diablo para explorar todas las posibilidades del arte y el espíritu, viene narrada por su mucho menos dotado amigo y compañero de la infancia, Serenus Zeitblom. Mientras que la maestría musical sin palabras de Adrien le permite adentrarse en lo irracional y lo puramente simbólico en su declive hasta la locura terminal, Zeitblom, que es un humanista y académico, trata de mantenerse a su lado traduciendo la travesía musical de Adrien en una prosa ordenada y luchando por dar sentido a aquello que desafía la comprensión ordinaria. Mann sugiere que ambos hombres representan las dos vertientes de la cultura alemana moderna: una, tal como la encarna la desafiante vida de Leverkuhn y su música pionera, que le conduce más allá del sentido común hasta el mal irracional, y la otra, tal como nos la ofrece la narración en ocasiones desmañada y poco elegante de Zeitblom, la de un amigo muy próximo que es testigo de algo que es incapaz de detener o impedir.

La novela está tejida en realidad con tres hebras. Además de la historia de Adrien y las tentativas de Zeitblom de lidiar con ella (que incluyen la propia historia de la vida de Zeitblom y su carrera como humanista académico y profesor), hay alusiones frecuentes al curso de la guerra que desemboca en la derrota final de Alemania en 1945. Esta historia no aparece en *Mimesis*, ni como es lógico hay nada en ella que se parezca al drama y al reparto de personajes que anima la gran novela de Mann. Pero con sus alusiones al fracaso de la literatura alemana para afrontar la realidad moderna y con el esfuerzo que realiza el propio Auerbach por representar una historia alternativa para Europa (la Europa

que se percibe a través de los medios del análisis estilístico), *Mimesis* representa también una tentativa de recuperar el sentido y los significados de los fragmentos de la modernidad con los que, desde su exilio en Turquía, Auerbach presenciaba la caída de Europa y, en particular, de Alemania. Al igual que Zeitblom, él reafirma el proyecto de recuperación y redención humano del que, con el paciente despliegue filológico que realiza, su libro es emblemático; pareciéndose una vez más a Zeitblom, comprende que, al igual que un novelista, el académico debe reconstruir la historia de su tiempo en el marco de un compromiso personal con su disciplina. Sin embargo, Auerbach renuncia específicamente al estilo narrativo lineal que, pese a sus numerosas interrupciones y paréntesis, es tan eficaz para Zeitblom y sus lectores.

Así, al compararse con novelistas modernos como Joyce y Woolf: que recrean todo un mundo a base de momentos por lo general aleatorios y sin importancia, Auerbach rechaza expresamente adoptar un esquema rígido, un movimiento progresivo incesante y unos conceptos fijos como instrumentos de análisis. «En cambio —dice hacia el final—, el método de dejarme llevar por algunos motivos, elaborados poco a poco y sin propósito deliberado, extrayéndolos de unos cuantos textos que se me han ido haciendo familiares y vivos en el curso de mi actividad filológica, me parece muy hacedero y fecundo» (548, *516-517*). Lo que le proporciona la seguridad de rendirse a estos motivos sin un propósito específico es, en primer lugar, el descubrimiento de que nadie puede sintetizar la totalidad de la vida moderna y, en segundo lugar, que hay una pertinaz «ordenación e interpretación de la vida que surgen de la vida misma, y que son precisamente aquellas que se dibujan en cada caso, en el interior de los personajes mismos, que pueden encontrarse a cada momento en su conciencia, en sus pensamientos y, más

encubiertamente, en sus palabras y en sus actos; pues en nosotros tiene lugar constantemente un proceso de formación e interpretación cuyo objeto somos nosotros mismos» (549, *517*).

Esta recomendación de la comprensión de uno mismo es, en mi opinión, profundamente conmovedora. En ella hay en juego —diría incluso que en contradicción— varios hallazgos y afirmaciones. Uno es sin duda el de delimitar algo tan ambicioso como la historia de las representaciones de la realidad occidentales sin partir de un método previo ni de un marco temporal esquemático, sino basándose en el interés personal, el aprendizaje y la mera práctica. En segundo lugar, de ello se infiere que interpretar la literatura es «un proceso de formación e interpretación cuyo objeto somos nosotros mismos». En tercer lugar, en vez de elaborar una perspectiva absolutamente coherente y netamente global del tema, no hay «una sola [ordenación e interpretación], sino muchas, ya sean procedentes de personas distintas, ya sean de la misma en momentos diversos, de manera que del cruzamiento, complemento y contradicción de ellas resulte algo así como una visión sintética del mundo, o por lo menos un problema para el deseo de interpretación sintética del lector» (549, *517*).

Así pues, todo ello es irremisiblemente una cuestión de esfuerzo personal. Auerbach no nos brinda ningún sistema, ningún atajo para llegar a lo que nos presenta como historia de la representación de la realidad en la literatura occidental. Desde un punto de vista contemporáneo, hay algo extremadamente cándido, cuando no escandaloso, en el hecho de que términos que se discuten con vehemencia, como «occidental», «realidad» y «representación» —todos los cuales han dado lugar recientemente a infinidad de prosa polémica de críticos y filósofos—, se empleen sin remilgos, con llaneza y sin restricciones. Es como si Auerbach hubiera

decidido exponer sus indagaciones personales y, forzosamente, su falibilidad ante la mirada acaso desdeñosa de los críticos que podrían ridiculizar su subjetividad. Pero el triunfo de *Mimesis*, así como su inevitable y trágica falla, es que la mente humana que estudia las representaciones literarias del mundo histórico únicamente puede hacerlo como lo hace cualquier autor, desde la perspectiva limitada de su propia época y su propio trabajo. Ya no es posible un método más científico y una mirada menos subjetiva, a excepción de que el gran erudito puede siempre respaldar su perspectiva con conocimiento, dedicación y un propósito moral. Es de esta combinación, de esta mezcla de estilos, de donde surge *Mimesis*. Y, a mi modo de ver, su ejemplo de humanismo sigue siendo inolvidable cincuenta años después de que se publicara por primera vez en inglés.

5

La función pública de los escritores e intelectuales

En 1981, la revista *The Nation* convocó un congreso de escritores en Nueva York mediante una serie de anuncios en los que, si no entendí mal su estrategia, dejaba abierta la cuestión de quién era un escritor y por qué ese escritor o escritora estaba facultado para asistir a dicho congreso. El resultado fue que aparecieron literalmente centenares de personas que abarrotaron casi hasta la bandera el salón principal de un hotel del centro de Manhattan. Se pretendía que la ocasión fuera una respuesta de las comunidades artística e intelectual al reciente comienzo de la era Reagan. Si no recuerdo mal el procedimiento, durante mucho tiempo se prolongó un acalorado debate acerca de cuál era la definición de escritor, con la esperanza de que algunas de aquellas personas fuera rechazada o, dicho con claridad, se viera obligada a marcharse. El sentido de todo aquel proceso tenía una doble vertiente: en primer lugar, decidir quién tenía voto y quién no, y en segundo lugar, fundar un sindicato de escritores. No se consiguió gran cosa para reducir la cifra y volverla más manejable; aquella masa esperanzadoramente numerosa de personas continuó siendo inmensa e inabarcable, puesto que estaba bastante claro que todo aquel que se presentara como escritor contrario al reaganismo se quedaba en calidad de escritor contrario al reaganismo.

Recuerdo con toda nitidez que en un momento dado alguien sugirió sensatamente que deberíamos adoptar lo que se decía que era la posición soviética sobre la definición de escritor; es decir, que un escritor es alguien que dice que es escritor o escritora. Creo que así es como se quedó la cosa, aun cuando se fundó el Sindicato Nacional de Escritores cuyas funciones quedaron limitadas a asuntos profesionales como la homologación de contratos más justos entre editores y autores. También se creó el Parlamento Estadounidense de Escritores, que debía ocuparse de cuestiones expresamente políticas, pero quedó desbaratado por personas que querían utilizarlo para uno u otro proyecto político concreto sobre el que no se pudo alcanzar ningún consenso.

Desde aquella época, se han producido infinidad de cambios en el mundo de los escritores e intelectuales y, si acaso, se ha vuelto más difícil y confuso fijar una definición de quién o qué es un escritor o un intelectual. Yo traté de hacerlo en mis conferencias Reith de 1993, encabezadas bajo el título de *Representaciones del intelectual*; pero desde aquella época se han producido transformaciones políticas y económicas importantes, y al escribir este artículo me he descubierto modificando en muchos aspectos mis anteriores puntos de vista y añadiendo algunos otros. La agudización de cierta tensión no resuelta en relación con la cuestión de si los escritores e intelectuales pueden ser lo que se denomina «apolíticos» y, si es así, en qué medida, ha ocupado una posición central en estos cambios. La dificultad que esta tensión ha representado para el escritor e intelectual concreto ha sido paradójicamente que los dominios de lo político y lo público se han ensanchado tanto que casi carecen de fronteras. Pensemos que el polarizado mundo de la guerra fría ha adquirido una nueva configuración y se ha descompuesto en diversas facetas, todas las cuales, en primer

lugar, presentan lo que parece ser una infinita serie de variaciones sobre la ubicación y la posición social tanto física como metafórica del escritor y, en segundo lugar, han abierto la posibilidad de que el escritor pueda desempeñar funciones divergentes si es que, dicho sea de paso, se puede decir que la noción de escritor o intelectual tiene en sí misma algún significado o existencia coherente y susceptible de aislarse. La función del escritor estadounidense tras el 11 de septiembre ha amplificado en grado sumo la pertinencia de lo que se escribe acerca de «nosotros».

Aun así, hay un aluvión de libros y artículos que afirman que ya no existen los intelectuales, y que los que han acabado de un plumazo con la antigua idea un tanto heroica y romántica del escritor-intelectual solitario (uniré provisionalmente ambos términos aquí porque me parece más oportuno, y después explicaré la razón que me ha impulsado a hacerlo) han sido el final de la guerra fría, la apertura de las principales universidades estadounidenses a legiones de escritores e intelectuales, la era de la especialización y la comercialización y mercantilización de todo en esta economía globalizada. Pese a todo lo anterior, en las ideas y prácticas de los escritores-intelectuales influyentes todavía parece haber mucha vitalidad, y han pasado a conformar una gran parte de la esfera pública. Un caso muy pertinente es su reciente labor opositora (así como, por desgracia, de apoyo) a la guerra angloestadounidense en Irak.

En las tres o cuatro culturas lingüísticas contemporáneas claramente delimitadas que conozco un poco, la importancia de los escritores e intelectuales es sin duda, diría incluso de forma abrumadora, evidente; ello se debe en parte a que todavía muchas personas sienten la necesidad de mirar al escritor-intelectual como alguien al que se debería escuchar como guía para un presente confuso, y también como un líder

de una facción, tendencia o grupo que compite por adquirir más poder e influencia. El origen gramsciano de ambas ideas sobre la función del intelectual es evidente.

Ahora bien, las dos palabras que se emplean en el mundo árabe-islámico para referirse a un intelectual son *muthaqqaf* y *mufakir*. La primera de ellas procede de *thaqafa*, o «cultura» (según ella, el intelectual sería, por tanto, un hombre de la cultura), y la segunda se deriva de *fikr*, o «pensamiento» (según la cual sería un hombre de pensamiento). En ambos casos el prestigio de los respectivos significados queda realzado y amplificado mediante el contraste implícito con el gobierno, que ahora todo el mundo considera que carece de credibilidad y popularidad, o de cultura y pensamiento. De modo que ante el vacío moral originado, por ejemplo, por gobiernos republicanos dinásticos como los de Egipto, Irak, Libia o Siria, muchas personas buscan en los intelectuales religiosos o seculares (entre los que todavía predominan los varones) el liderazgo que ya ha dejado de ofrecer la autoridad política, aun cuando los gobiernos se hayan mostrado proclives a invitar a los intelectuales a ser sus portavoces. Pero la búsqueda del auténtico intelectual continúa, como también prosigue la lucha.

En los ámbitos de habla francesa la palabra *intellectuel* transmite indefectiblemente cierto residuo de la esfera pública en la que figuras fallecidas hace poco tiempo, como Sartre, Foucault, Bourdieu o Aron, debatían y exponían sus puntos de vista ante públicos verdaderamente amplios. A principios de la década de 1980, cuando la mayor parte de los *maîtres penseurs* habían desaparecido ya, acompañó a su ausencia cierto alivio y regocijo, como si la nueva superficialidad brindara a mucha gente la oportunidad de tener voz por primera vez desde la época de Zola. Hoy día, en lo que parece una evidente recuperación de Sartre y cuando Pierre

Bourdieu o sus ideas han aparecido casi hasta el día de su muerte y casi también a diario en *Le Monde* y *Liberation*, en mi opinión se ha despertado en mucha gente un considerable interés por el intelectual público. Desde la distancia, el debate sobre políticas sociales y económicas parece bastante animado y no es tan tendencioso como en Estados Unidos.

La sucinta presentación que hace Raymond Williams en *Keywords* del campo de fuerza de la palabra «intelectual», cargado sobre todo de connotaciones negativas, constituye un buen punto de partida para comprender la semántica histórica del término tal como ha cristalizado en Inglaterra. La excelente obra posterior de Stefan Collini, John Carey y otros autores ha ahondado y matizado considerablemente el campo de la práctica en la que se han situado intelectuales y autores. El propio Williams ha pasado a señalar que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la palabra ha adquirido un nuevo conjunto de connotaciones un tanto más amplio, la mayoría de las cuales tienen que ver con la ideología, la producción cultural y la capacidad para el pensamiento y el conocimiento estructurado. Todo ello sugiere que en inglés su utilización se ha ampliado hasta adoptar algunos de los significados y usos que han sido bastante comunes en los contextos francés y europeo en general. Pero al igual que sucede en el ejemplo francés, los intelectuales de la generación de Williams han desaparecido de la escena (en la que el brillante y casi milagrosamente preciso Eric Hobsbawm constituye una rara excepción) y puede haberse iniciado un nuevo período de quietismo izquierdista, a juzgar por algunos de sus sucesores en la *New Left Revíew*. Sobre todo, y dado que el Nuevo Laborismo ha renunciado concienzudamente a su propio pasado y se ha sumado a la nueva campaña estadounidense para reordenar el mundo, contamos con una nueva oportunidad para apreciar la función opositora del

escritor europeo. Los intelectuales neoliberales y thatcheristas permanecen en buena medida donde han estado siempre (por lo que a su hegemonía se refiere) y cuentan con la ventaja de disponer en la prensa de muchos más púlpitos desde los que hablar, por ejemplo, para apoyar o criticar la guerra en Irak Sin embargo, en el entorno estadounidense la palabra «intelectual» se utiliza menos que en los otros tres ámbitos de discurso y análisis que he mencionado. Una razón de ello es que la profesionalización y la especialización constituyen la norma del trabajo intelectual en mucha mayor medida que en árabe, francés o inglés británico. El culto a la especialización nunca ha gobernado el mundo del discurso tanto como lo hace ahora en Estados Unidos, donde el intelectual político siente que su campo de estudio es el mundo entero. Otra razón es que, aun cuando Estados Unidos esté en realidad abarrotado de intelectuales que se esfuerzan sobremanera para ocupar con sus efusiones los medios de comunicación audiovisual, los medios impresos y el ciberespacio, la esfera pública está tan vinculada a cuestiones oficiales y administrativas que resulta difícil concebir durante más de uno o dos segundos la sola idea de que un intelectual no se vea empujado por cierta pasión por un cargo o por la ambición de hacerse oír por alguien que ocupe un puesto de poder. Los beneficios económicos y la fama son estímulos muy poderosos. En los numerosos años que he estado apareciendo en televisión o he sido entrevistado por periodistas, jamás han dejado de formularme la pregunta «¿Qué piensa que debería hacer Estados Unidos en relación con esta o aquella cuestión?». Empleo este dato como un indicador de cómo fuera de la universidad la noción de gobierno se ha alojado en el corazón mismo de la práctica intelectual. Y permítaseme añadir que para mí ha sido una cuestión de principios no responder siempre a dicha

pregunta.

Pero, en todo caso, es abrumadoramente cierto que en la esfera pública de Estados Unidos no escasean los intelectuales políticos partidistas que mantienen alguna relación orgánica con uno u otro partido político, grupo de presión, interés particular o potencia extranjera. El mundo de los asesores de Washington, los diferentes programas televisivos de entrevistas o los innumerables programas de radio, por no hablar de los (literalmente) miles de periódicos, revistas y semanarios, atestiguan sobradamente el grado de saturación del discurso público con los intereses, autoridades y poderes, cuyo alcance total es literalmente inimaginable por su repercusión y diversidad, solo que todo el conjunto incide sobre todo en la aquiescencia con un Estado neoliberal de posbienestar que no es sensible ni con la ciudadanía ni con el medio ambiente, sino con una vasta estructura de empresas multinacionales para las que no existen las restricciones de las soberanías ni las fronteras tradicionales. El sin igual poderío militar mundial de Estados Unidos forma parte esencial de esta nueva estructura. Con los diversos sistemas y prácticas especializadas que esta nueva situación económica solo pone de manifiesto de forma parcial y paulatina, y con una administración cuyo concepto de seguridad nacional es la guerra preventiva, estamos empezando a vislumbrar ahora el inmenso panorama global de cómo se han ensamblado todos estos sistemas y prácticas (algunos de ellos nuevos, pero otros muchos, reliquias actualizadas del imperialismo clásico) para ofrecernos una cartografía orientada ahora a desplazar y suprimir de forma paulatina el concepto de agencia humana. (Puede verse un ejemplo de a qué me refiero en Yves Dezelay y Bryant G. Garth, *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*). No debemos confundirnos con

las efusiones de Thomas Friedman, Daniel Yergin, Joseph Stanislas y la legión de autores que han ensalzado la globalización hasta hacer creer que este sistema es el mejor resultado posible para la humanidad; y nuestra reacción tampoco debería impedirnos percibir el potencial y la innovación humanas que puede reportar al sistema-mundo posterior a Westfalia que Richard Falk ha descrito como una mucho menos idílica forma de globalización desde abajo. Hoy día hay una red de ONG bastante tupida concebida para abordar cuestiones relativas a las minorías, los derechos humanos, los temas relacionados con la mujer, el medio ambiente y los avances a favor del cambio democrático y cultural; y aunque ninguna de ellas puede sustituir a la acción o la movilización políticas, sobre todo para protestar y tratar de impedir guerras ilegales, muchas sí encarnan la resistencia frente al avance del *statu quo* dominante.

Sin embargo, como sostienen Dezelay y Garth (en «L'impérialisme de la vertu»), debido a cómo se financian estas ONG internacionales, se las puede considerar candidatas a lo que ambos investigadores han denominado «el imperialismo de la virtud», puesto que operarían como anexos de las multinacionales y grandes fundaciones como la Fundación Ford: núcleos de virtud cívica que impiden que se produzcan otro tipo de cambios o críticas más profundas en unas convicciones arraigadas durante mucho tiempo.

Entretanto, resulta aleccionador y casi aterrador comparar el mundo del discurso intelectual académico, por regla general de un hermetismo y una falta de combatividad atestados de jerga y poco amenazadores, con lo que la esfera pública ha venido haciendo en todas partes. Masao Miyoshi es un pionero del estudio de estas diferencias, sobre todo en lo que se refiere a la marginación de las humanidades. La separación entre estas dos esferas, la académica y la pública,

es en mi opinión mayor en Estados Unidos que en cualquier otra parte del mundo, si bien en el salmo fúnebre que entona Perry Anderson en memoria de la izquierda y con el que se presenta como director de la *New Left Review* queda demasiado patente que en su opinión el panteón de héroes supervivientes británicos, estadounidenses y europeos es, con una sola excepción, decidida y exclusivamente académico y casi en su totalidad masculino y eurocéntrico. Me resulta asombroso que no tenga en cuenta a intelectuales no académicos como John Pilger o Alexander Cockburn, ni a figuras políticas y académicas de primer orden como Chomsky, Zinn, el desaparecido Eqbal Ahmad, a Germaine Greer, o a personajes tan dispares como Mohamed Sid Ahmad, Bell Hooks, Angela Davis, Cornel West, Serge Halimi, Miyoshi, Ranajit Guha o Partha Chatterjee, por no mencionar la impresionante batería de intelectuales irlandeses entre los que se encontrarían Seamus Deane, Luke Gibbons, Declan Kiberd y muchos otros, ninguno de los cuales aceptaría el solemne lamento entonado por lo que él denomina «el *grand slam* neoliberal».

La única originalidad de la candidatura de Ralph Nader en la campaña presidencial estadounidense del año 2000 consistió en que un opositor genuinamente intelectual se presentaba al cargo electo más poderoso del mundo empleando la retórica y la estrategia de la desmitificación y el desencanto, con lo cual proporcionó a un electorado en su mayoría apático información alternativa respaldada por datos y cifras precisas. Esto se contraponía de plano con la costumbre según la cual predominan la vaguedad, las consignas insulsas, la mistificación y el fervor religioso promovido por los dos candidatos de los partidos principales, apoyados por los medios de comunicación y, aunque resulte paradójico, por medio de la inacción de la academia

humanística. La postura combativa de Nader era un signo cierto de lo lejos que están las tendencias opositoras de haber pasado o estar derrotadas en la sociedad global; así también lo atestigua el recrudecimiento del reformismo en Irán, la consolidación del antirracismo democrático en diversos lugares de África, etcétera; sin contar con las acciones llevadas a cabo en Seattle en noviembre de 1999 contra la OMC, la liberación del sur de Líbano, las protestas en todo el mundo y sin precedentes contra la guerra en Irak, etcétera. La lista sería muy larga y su cariz sería muy distinto (si hubiera que interpretarla en su totalidad) de la actitud acomodaticia y consoladora que Anderson parece recomendar. La intención de la campaña de Nader era también diferente de la de sus opositores por cuanto pretendía despertar entre la ciudadanía conciencia democrática sobre el potencial inexplorado de participación en los recursos del país, y no solo la codicia o el simple asentimiento que hoy día pasa por ser política.

Una vez equiparadas de forma sucinta las palabras «intelectual» y «escritor», ahora lo mejor es mostrar cómo y por qué ambas se engloban mutuamente, pese al diferente origen y trayectoria del escritor. En el lenguaje cotidiano de las lenguas y culturas con las que estoy familiarizado, un escritor es una persona que produce literatura, es decir, un novelista, un poeta o un dramaturgo. Creo que es cierto, en términos generales, que en todas las culturas los escritores ocupan un lugar aislado, quizá incluso más honorífico que los intelectuales; acumulan un aura de creatividad y una capacidad casi sacrosanta para la originalidad (a menudo de alcance y rasgos proféticos) en unas dosis que no acumulan en absoluto los intelectuales que, en lo tocante a la literatura, pertenecen a la clase ligeramente degradada y parasitaria de los críticos. (Hay una larga historia de ataques contra los críticos, en los que se les considera bestias inmundas y

quejosas capaces de poco más que criticar por criticar y sembrarlo todo de palabrería pedante). Sin embargo, durante los últimos años del siglo XX el escritor ha asumido cada vez más los rasgos antagónicos del intelectual en actividades tales como decirle la verdad al poder, dar fe de la persecución y el sufrimiento y alzar una voz de disenso en los conflictos con la autoridad. Entre los indicios de la amalgama de uno y otro habría que incluir el caso Salman Rushdie con todas sus ramificaciones, la constitución de numerosos parlamentos y congresos de escritores dedicados a cuestiones como la intolerancia, el diálogo entre culturas, los conflictos civiles (como en Bosnia y Argelia), la libertad de expresión y la censura, la verdad y la reconciliación (como en Sudáfrica, Argentina, Irlanda y otros lugares) y el peculiar papel simbólico del escritor como intelectual que atestigua la experiencia de un país o una región, mediante lo cual confiere a esa experiencia una identidad pública que en adelante se inscribe en el calendario de debates globales. El modo más sencillo de demostrar este ensamblaje consiste simplemente en enumerar los nombres de algunos ganadores recientes del premio Nobel (en modo alguno todos), para después permitir que cada nombre active en la mente una región emblemática, que a su vez puede considerarse una especie de plataforma o punto de lanzamiento para la posterior labor de intervención del escritor en debates que se desarrollan muy lejos del mundo de la literatura: así sucedió con Nadine Gordimer, Kenzaburo Oé, Derek Walcott, Wole Soyinka, Gabriel García Márquez, Octavio Paz, Elie Wiesel, Bertrand Russell, Gunter Grass y Rigoberta Menchú, entre otros.

Ahora también es cierto, como ha expuesto con brillantez Pascale Casanova en su sintético libro *La república mundial de las letras*, que en la actualidad parece existir una especie de sistema de literatura global, conformado durante los últimos

ciento cincuenta años, dotado de su propio orden de literaridad (*literarité*), tempo, canon, internacionalismo y valores de mercado. La eficiencia del sistema reside en que parece haber generado los tipos de escritores que según ella pueden clasificarse en categorías tan diferentes como las de los personajes asimilados, los disidentes y los traducidos, todos los cuales se identifican y clasifican con toda claridad en lo que expone que es un sistema enormemente eficiente, globalizado y casi de mercado. La deriva de su argumentación se orienta de hecho para mostrar cómo este poderoso sistema que todo lo invade puede llegar incluso a estimular cierta clase de independencia, por ejemplo en casos como los de Joyce y Beckett, autores cuyo lenguaje y ortografía no se someten a las leyes ni del Estado ni del sistema.

Sin embargo, pese a todo lo que lo admiro, el logro principal del libro de Casanova resulta en cualquier caso contradictorio. Parece estar afirmando que en tanto que sistema globalizado, la literatura cuenta con una especie de autonomía integral propia que la sitúa en gran medida más allá de las burdas realidades de las instituciones políticas y el discurso, idea que guarda cierta plausibilidad teórica cuando la presenta bajo la forma de *un espace littéraire international*, con sus propias leyes de interpretación, su propia dialéctica de obras individuales y coro global y su propia problemática sobre el nacionalismo y las lenguas nacionales. Pero no llega a afirmar como hizo Adorno, y como también yo afirmaría (tengo previsto volver brevemente sobre este tema al final), que uno de los rasgos distintivos de la modernidad es cómo en un plano muy profundo, y a menudo también de forma consciente, es necesario mantener en un estado de tensión irreconciliable las necesidades estéticas y las sociales. Tampoco dedica demasiado espacio a analizar los modos en que el literato, o el escritor, se ve todavía implicado en las

grandes disputas culturales posteriores a la guerra fría que presentan las configuraciones políticas cambiantes a las que me he referido antes, hasta el punto de llegar en ocasiones a movilizarse.

Así pues, en ese escenario más amplio no es necesario mantener la distinción básica entre escritores e intelectuales puesto que, en la medida en que ambos actúan en la nueva esfera pública dominada por la globalización (y que supuestamente se da incluso entre los partidarios de la *fatwa* de Jomeini), su función pública como escritores e intelectuales puede analizarse de forma conjunta. Otro modo de manifestar esto mismo es decir que me ocuparé de lo que los escritores e intelectuales tienen en común cuando intervienen en la esfera pública. No pretendo abandonar en modo alguno la posibilidad de que quede algún territorio exterior que no haya sido alcanzado por el territorio globalizado que analizaré aquí, pero no quisiera abordar esta cuestión hasta el final del artículo, puesto que mi preocupación principal es la función directa del escritor en el marco del sistema actual.

Permítaseme decir algo sobre las características técnicas de la intervención del intelectual hoy día. Para dar una idea dramáticamente vívida de la velocidad con que se han acelerado las comunicaciones durante la última década, me gustaría comparar la conciencia que tenía Jonathan Swift de lo que era una intervención pública efectiva a comienzos del siglo XVIII con la nuestra. Swift fue sin duda el panfletista más devastador de su tiempo, y durante su campaña contra el duque de Marlborough en los años 1713 y 1714 consiguió colocar en las calles en unos pocos días quince mil ejemplares de su panfleto «La conducta de los aliados». Aquello mermó el noble prestigio del duque, pero en todo caso no consiguió modificar la impresión pesimista que tenía Swift (y que se

remontaba al *Cuento de una barrica*, de 1694) de que sus escritos eran en esencia coyunturales, válidos únicamente durante el breve período de tiempo en que circulaban. Tenía en mente sin duda la disputa en curso entre los antiguos y los modernos, según la cual autores venerables como Homero y Horacio gozaban de una inmensa longevidad, e incluso presencia, en virtud de su antigüedad y de la autenticidad de sus puntos de vista frente a figuras modernas como Dryden. En la era de los medios de comunicación electrónicos, este tipo de consideraciones son básicamente irrelevantes, puesto que cualquiera que tenga un ordenador y un acceso modesto a internet puede llegar a un número de personas miles de veces superior a las que llegó Swift, y también puede confiar en que lo que escribe perdure más allá de toda medida imaginable. Hoy día nuestras ideas de archivo y discurso deben modificarse radicalmente y ya no pueden describirse del mismo minucioso modo en que trató de hacerlo Foucault hace solo dos décadas. Aun cuando uno escriba para un periódico o una revista, las oportunidades de multiplicar su reproducción y, al menos conceptualmente, de conservar el texto durante un tiempo ilimitado han generado gran confusión incluso sobre la idea de que exista un público real, en contraposición a un público virtual. Estos elementos han limitado sin duda la capacidad que tenían los regímenes para censurar o prohibir los escritos que consideraban peligrosos, si bien, como señalaré a continuación, existen medios bastante rudimentarios para detener o restringir la función liberadora de la edición *on-line*. Hasta hace muy poco Arabia Saudí y Siria, por ejemplo, consiguieron prohibir internet e incluso la televisión por satélite. Ambos países han autorizado ahora un acceso limitado a internet, aunque ambos han instaurado también unos procedimientos muy sofisticados y restrictivos a largo plazo para continuar manteniéndolos bajo

control.

Tal como están las cosas, un artículo que yo escriba en Nueva York para un periódico británico tiene muchas posibilidades de reaparecer en páginas web particulares o a través del correo electrónico en pantallas de Estados Unidos, Europa, Japón, Pakistán, Oriente Próximo, América Latina y Sudáfrica, además de Australia. Los autores y editores tienen muy poco control sobre lo que se reimprime y se redistribuye. Así pues, ¿para quién escribe uno si es tan difícil concretar con un mínimo de precisión cuál es el público? En mi opinión, la mayoría de la gente se centra en el medio real que ha encargado el texto o en los supuestos lectores a los que nos gustaría dirigirnos. Aunque sea de forma virtual, la idea de comunidad imaginaria ha adquirido de súbito una dimensión muy literal. Como tuve ocasión de experimentar cuando hace más de diez años empecé a escribir en una publicación en lengua árabe para un público árabe, no hay duda de que uno intenta crear, conformar y referirse a un público, en mayor medida ahora que en la época de Swift, en la que él podía suponer con toda naturalidad que quienes constituían de hecho su verdadero público, muy estable y bastante reducido, eran las personas a las que denominaba «hombres de la Iglesia de Inglaterra».

Por tanto, todos deberíamos operar con cierta idea de que es muy probable que lleguemos a públicos mucho más amplios de lo que cualquiera de nosotros podría haber imaginado hace solo una década, si bien las oportunidades de conservar a ese público son por la misma razón bastante reducidas. No se trata solo de una cuestión de optimismo de la voluntad: forma parte de la naturaleza misma del hecho de escribir hoy día. Esto dificulta mucho a los escritores dar por supuestos elementos comunes entre ellos mismos y su público, o suponer que sus referencias y alusiones van a ser

comprendidas de inmediato. Pero en este nuevo espacio ampliado —y por extraño que resulte— escribir tiene otra consecuencia inusitadamente arriesgada, que consiste en que es fácil animarse a decir cosas que o bien son de todo punto opacas, o bien son por completo transparentes; y si uno tiene cierto sentido de la vocación intelectual y política (de la que me ocuparé enseguida), debería suceder por supuesto esto último en lugar de lo primero. Pero, a su vez, la prosa transparente, sencilla y clara plantea sus propios desafíos, puesto que el peligro constante es que se pueda incurrir en la neutralidad engañosa y simplista de elaborar una lengua inglesa periodística de ámbito mundial que resulte indiscernible de la prosa de la CNN o de *USA Today*. Se trata de un verdadero dilema: si se debe repeler en última instancia a los lectores (y, lo que es aún más peligroso, inmiscuirse en la labor de los editores), o si por el contrario conviene tratar de atraer lectores mediante un estilo que quizá se parezca demasiado al modo de pensar que uno está tratando de desenmascarar y combatir. Trato de decirme a mí mismo que lo que debemos recordar es que no disponemos de otra lengua, que la lengua que empleo debe ser la misma que emplea el Ministerio de Defensa o el presidente cuando dicen que defienden los derechos humanos y que van a librar una guerra para «liberar» Irak; y debo ser capaz de emplear ese mismo lenguaje para recuperar el tema, rescatarlo y volverlo a vincular con las realidades tremendamente complejas que estos antagonistas míos, con muchísimos más privilegios que yo, han simplificado, traicionado y o bien han desactivado, o han disuelto. Debería haber quedado patente ya que para un intelectual cuya labor no consiste simplemente en defender los intereses de algún otro tiene que haber oponentes a los que hacer responsables del actual estado de cosas, antagonistas con los que uno se debe enfrentar de forma

directa.

Si bien es cierto (y resulta incluso desalentador) que las principales fuentes de información están sin embargo controladas por los intereses de los más poderosos y, en consecuencia, por los antagonistas mismos a los que uno combate o ataca, también es verdad que hay una energía intelectual relativamente móvil que puede beneficiarse de las plataformas disponibles hasta conseguir multiplicarlas. Así pues, por una parte hay seis enormes multinacionales presididas por seis hombres que controlan la mayor parte de las imágenes y noticias que se difunden por todo el mundo. Por otra, están los intelectuales independientes que conforman en realidad una comunidad incipiente, aislada físicamente entre sí pero conectada de muy diversos modos a un gran número de comunidades de activistas que los medios de comunicación más importantes eluden, pero que no obstante disponen de hecho de otras variedades de lo que Swift denominaba con sarcasmo («artefactos oratorios». Pensemos en el impresionante abanico de posibilidades que ofrecen la tarima del conferenciante, el panfleto, la radio, las revistas alternativas, los periódicos, las entrevistas, las concentraciones, el púlpito de una iglesia e internet, por citar solo algunas. Es cierto que resulta un inconveniente considerable descubrir que es poco probable que a uno le hagan una entrevista pira el programa *NewsHour* de la PBS o *Nightline* de la ABC[7], y que si de hecho nos preguntan, nos ofrecerán un solo minuto aislado e inaprensible. Pero después quizá sí se presenten otras ocasiones, y no en el formato de un pellizco de tiempo, sino más bien en tramos más amplios. De modo que la rapidez es un arma de doble filo. Tenemos la rapidez del estilo reduccionista de los eslóganes, que constituye el rasgo principal del discurso de los expertos —certero, rápido formulario, y de apariencia pragmática—, y

tenemos la rapidez de respuesta y el formato que los intelectuales y ciertamente muchos ciudadanos pueden aprovechar con el fin de ofrecer manifestaciones más completas y plenas de un punto de vista alternativo. Estoy sugiriendo que, si aprovechamos lo que está a nuestro alcance bajo numerosas plataformas de muy diverso cuño (o «escenarios ambulantes», otra expresión de Swift) y la disposición alerta y creativa de un intelectual que las sepa rentabilizar (es decir, plataformas que no están al alcance de la personalidad televisiva, ni del experto o el candidato político, y que no pueden quedar eclipsadas por ellos), se puede iniciar una discusión más amplia.

No debemos subestimar el potencial emancipador de esta nueva situación, como tampoco las amenazas que sufre. Permítaseme ofrecer un poderoso ejemplo reciente de lo que trato de señalar. Hay unos cuatro millones de refugiados palestinos dispersos por todo el mundo; un porcentaje muy importante de ellos vive en grandes campos de refugiados en el Líbano (donde en 1982 tuvieron lugar las matanzas de Sabra y Shatila), Jordania, Siria y en Cisjordania y Gaza, estas últimas ocupadas por Israel. En 1999 un emprendedor grupo de refugiados jóvenes y cultos que vivían en el campamento de Deheisheh, cerca de Belén, en Cisjordania, fundaron el Centro Ibdaa, cuya principal iniciativa era el proyecto «Atravesar Fronteras»; se trataba de un revolucionario modo de conectar entre sí mediante terminales de ordenador a refugiados de la mayor parte de los campamentos principales, que estaban geográfica y políticamente aislados por barreras infranqueables. Por primera vez desde que en 1948 se dispersara a sus padres, la segunda generación de refugiados palestinos de Beirut o Ammán podía comunicarse con sus iguales del interior de Palestina. Parte de lo que los participantes en el proyecto hicieron fue bastante notable. De

modo que los residentes en Deheisheh emprendieron visitas a sus antiguas aldeas de Palestina y después describieron lo que habían sentido y lo que habían visto para otros refugiados que habían oído hablar de estos lugares, pero no tenían acceso a ellos. En cuestión de semanas, nació una asombrosa solidaridad en un momento en que, casualmente, el tramo final de las desventuradas negociaciones entre la OLP e Israel estaban empezando a abordar la cuestión de los refugiados y su retorno, que junto con la cuestión de Jerusalén constituía el núcleo más duro de unas negociaciones que se hallaban en punto muerto. Para algunos refugiados palestinos, por tanto, su presencia y su voluntad política se hizo realidad por primera vez, lo cual les concedía una nueva condición cualitativamente distinta de la condición de objeto pasivo a la que habían quedado condenados durante medio siglo. El 26 de agosto de 2000, todos los ordenadores de Deheisheh fueron destruidos en un acto de vandalismo político mediante el que no le cupo duda a nadie de que se pretendía que los refugiados continuaran siendo refugiados, lo cual equivale a decir que no debían alterar el *statu quo* que había establecido su silencio durante tanto tiempo. No sería difícil confeccionar una lista con los posibles sospechosos, pero resulta difícil imaginar que no se identificara ni detuviera a nadie. En cualquier caso, los habitantes del campamento de Deheisheh se pusieron manos a la obra de inmediato para rehabilitar el Centro Ibdaa, y según parece han conseguido hacerlo hasta cierto punto.

Responder a la pregunta de por qué, en este y en otros contextos similares, los individuos y los grupos prefieren escribir y hablar antes que el silencio equivale a especificar a qué se oponen el intelectual y el escritor en la esfera pública. Lo que quiero decir es que la existencia de individuos o grupos que promueven la justicia social y la igualdad

económica, que comprenden (según palabras de Amartya Sen) que la libertad debe contener el derecho a todo un abanico de opciones que favorezcan el desarrollo cultural, político, intelectual y económico, nos conducirá *ipso facto* al deseo de organización en lugar de al silencio. Esta es la jerga funcional de la vocación intelectual. Por consiguiente, el intelectual se encuentra en la posición de hacer posible y mejorar la formulación de estas expectativas y deseos.

Como es lógico, no toda intervención discursiva es específica para una ocasión concreta ni nace de un consenso, paradigma, episteme o praxis existente (cada cual puede escoger su concepto predilecto que denote la norma discursiva dominante aceptada), pongamos por caso, durante la guerra angloestadounidense contra Irak, durante las elecciones nacionales en Egipto o en Estados Unidos, sobre las prácticas de inmigración en uno u otro país, o sobre la ecología en África occidental. Tanto en cada una de las situaciones citadas como en muchas otras el sello distintivo de la época en que vivimos es que suele haber una corriente principal de ortodoxia oficial y mediática contra la que es realmente muy difícil avanzar, aun cuando el intelectual deba suponer que se puede mostrar con claridad que existen alternativas. Así pues, para restablecer lo obvio toda situación debería interpretarse según sus propios condicionamientos, pero (y sostendré que casi siempre es así) cada situación alberga también una disputa entre, por una parte, una poderosa red de intereses y, por otra, otros intereses menos poderosos amenazados con la frustración, el silencio, la asimilación o la extinción a manos de los poderosos. Casi no hace falta decir que para el intelectual estadounidense la responsabilidad es aún mayor, las oportunidades más numerosas y el desafío muy complejo. Al fin y al cabo, Estados Unidos es la única superpotencia mundial: interviene

casi en todas partes, y sus recursos de dominación son muy vastos, si bien distan mucho de ser ilimitados.

La función del intelectual consiste en desenmascarar y esclarecer con la dialéctica la disputa a la que me he referido antes, y oponerse, desafiar y derrotar, allá donde sea posible y cada vez que pueda, tanto un silencio impuesto como la calma chicha de los poderes en la sombra. Porque hay cierta equivalencia social e intelectual entre esta masa de intereses colectivos dominantes y el discurso empleado para justificar, disfrazar o mistificar su actuación, con el fin al mismo tiempo de impedir que broten las objeciones o las posiciones que las desafían.

En 1993, Pierre Bourdieu y sus colegas elaboraron una obra colectiva titulada *La miseria del mundo* (traducida al inglés en 1999 bajo el título *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*), cuyo objetivo era llamar la atención de los políticos sobre lo que en la sociedad francesa había quedado oculto por el engañoso optimismo del discurso público. Por consiguiente, un libro como este desempeña una especie de función intelectual negativa, cuyo propósito es, por citar las palabras de Bourdieu, «elaborar y diseminar instrumentos de defensa contra una dominación simbólica que cada vez descansa más sobre la autoridad de la ciencia», o la especialización, o los llamamientos a la unidad, el orgullo, la historia y las tradiciones nacionales, con el fin de obligar a las personas a someterse. Obviamente, la India y Brasil son diferentes de Gran Bretaña y Estados Unidos, pero quienes a menudo eliminan las diferencias entre culturas y economías no deberían ensombrecer en absoluto las semejanzas aún más asombrosas que pueden percibirse en algunas técnicas y con frecuencia en el objetivo de la privación y la represión que obligan a la gente a asentir con mansedumbre. Quisiera añadir también que no es necesario presentar siempre una

teoría de la justicia abstrusa y elaborada para emprender una guerra intelectual contra la injusticia, puesto que hoy día hay todo un repertorio de convenciones, protocolos, resoluciones y tratados internacionales bien atesorados para que las autoridades nacionales las acaten si tienen semejante inclinación. Y, en el mismo contexto, rechazo la posición ultraposmoderna (como la adoptada por Richard Rorty cuando brega con un rival vago e imaginario al que se refiere con desdén como «la izquierda académica») que sostiene, cuando se enfrenta a cuestiones como la limpieza étnica o el genocidio que se estaba produciendo en Irak bajo el régimen de sanciones o a cualesquiera de las lacras de la tortura, la censura, el hambre o la ignorancia (la mayoría de ellos ocasionados por seres humanos, y no fruto de la voluntad de Dios), que los derechos humanos son objetos culturales o gramaticales, y que si se violan es que no tienen en realidad la condición que les atribuyen los fundacionalistas comunes, como yo, para quienes se trata de elementos tan reales como cualquier otro objeto con que podamos tropezarnos.

Creo que es correcto afirmar que, sobre todo desde la década de 1960, se ha apelado a cierta sumisión despolitizada o esteticista, junto con todas las diferentes formas de, en algunos casos, triunfalismo y xenofobia y, en otros, apatía y derrota, para aplacar cualquier tipo de sentimiento residual de deseo de participación democrática que todavía existiera (también conocido como «riesgo para la estabilidad»). Se puede leer acerca de esto con bastante claridad en *Crisis de la democracia*, elaborada por varios autores a instancias de la Comisión Trilateral[8] una década antes de que acabara la guerra fría. En él la tesis es que demasiada democracia es mala para la gobernabilidad, y que son esas dosis de pasividad lo que facilita a las oligarquías de expertos técnicos o políticos mantener a raya a la población. De modo que si unos expertos

autorizados nos adoctrinan sin cesar en que la libertad que todos deseamos exige desregulación, privatización o guerra y que el nuevo orden mundial no es nada menos que el final de la historia, sentimos muy pocos deseos de abordar este orden con algo que se parezca a demandas individuales y, menos aún, colectivas. Durante varios años Chomsky ha venido ocupándose incansablemente de este paralizante síndrome.

Permítaseme ofrecer un ejemplo tomado de mi experiencia personal en los actuales Estados Unidos sobre lo formidables que son los desafíos para el individuo y la facilidad para deslizarse hacia la inacción. Si uno está gravemente enfermo, se ve inmerso de súbito en el mundo de los productos farmacéuticos escandalosamente caros, muchos de los cuales todavía se encuentran en fase de experimentación y requieren la aprobación de la Administración de Drogas y Alimentos de Estados Unidos. Incluso los que no se encuentran en fase experimental y no son particularmente nuevos (como los esteroides o los antibióticos) pueden salvar vidas, pero se considera que su exorbitante precio representa un pequeño coste que hay que pagar por su eficacia. Cuanto más analizamos la cuestión, más encontramos en ella la razón empresarial, según la cual aunque el coste de producirlo pueda ser reducido (por lo general es minúsculo), los costes de la investigación son gigantescos y deben recuperarse mediante las ventas. Entonces descubrimos que la mayor parte de los costes de investigación han llegado a la empresa en forma de subvenciones oficiales, que a su vez proceden de los impuestos tributados por los ciudadanos. Cuando nos ocupamos del abuso del gasto público planteando preguntas a un candidato prometedor y de mentalidad progresista (por ejemplo, Bill Bradley), comprendemos de inmediato por qué estos candidatos nunca plantean estas preguntas. Ellos reciben para su campaña cuantiosos donativos de Merck y de

Bristol Meyers, y es muy poco probable que incomoden a quienes les financian. De modo que uno continúa pagando y viviendo bajo la suposición de que si tiene la suerte de disponer de un seguro médico o de un sistema de atención sanitaria privado, la empresa aseguradora pagará. Después uno descubre que los contables de la empresa aseguradora deciden quién puede recibir una medicación costosa y quién debe recibir un medicamento en fase de prueba, qué se puede permitir y qué no, durante cuánto tiempo y bajo qué circunstancias, y solo entonces comprende que todavía no se pueda aprobar en el Congreso una protección tan elemental como una auténtica carta de derechos del paciente, dado que las empresas aseguradoras, que obtienen inmensos beneficios, ejercen infatigables su presión.

En resumen, descubro que estoy diciendo que incluso tentativas tan heroicas de comprender el sistema en el plano teórico (como la de Fredric Jameson) o de formular lo que Samir Amin ha denominado «estrategia de desconexión» se ven terriblemente socavadas por su relativa negación de la intervención política real en las situaciones vitales por las que atravesamos como ciudadanos; una intervención que no sea solo personal, sino que forme parte relevante de un amplio movimiento de contestación u oposición. Obviamente, como intelectuales todos albergamos alguna idea o esbozo práctico acerca de cómo funciona el sistema en su conjunto (en gran medida gracias a historiadores mundiales o regionales como Immanuel Wallerstein, Anwar Abdel Malek, J. M. Blaut, Janet Abu-Lughod, Peter Gran, Ali Mazrui o William McNeill); pero es en el encuentro directo con una u otra geografía, configuración o problemática específica cuando se libran y quizá incluso se ganan las batallas. Hay una admirable crónica del tipo de cuestiones a las que me refiero en los diversos ensayos contenidos en la obra de Bruce Robbins *Feeling*

Global: Internationalism in Distress (1999), en la de Timothy Brennan *At Home in the World: Cosmopolitanism Now* (1997) y en la de Neil Lazarus *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World* (1999), obras cuya textura consciente de una territorialidad profundamente entrelazada con el mundo es de hecho un presagio del sentido crítico (y combativo) del intelectual en el mundo en el que vivimos hoy, entendido como una serie de episodios o incluso fragmentos de una imagen más amplia que tanto en su obra como en el trabajo de otros como ellos se encuentra en proceso de elaboración. Lo que sugieren es un mapa de experiencias que hace dos décadas habría sido indiscernible, quizá incluso invisible, pero que no pueden quedar excluidos ni del análisis cultural ni del ámbito de las disciplinas humanísticas tras la época de los imperios clásicos, el final de la guerra fría, el desmoronamiento de los bloques socialista y de países no alineados, y la dialéctica emergente entre el Norte y el Sur en la era de la globalización.

He mencionado solo unos cuantos nombres no solo para subrayar la relevancia que en mi opinión tienen sus contribuciones, sino también para utilizarlos con el fin de adentrarnos de un salto en algunas zonas concretas de interés colectivo en las que, para citar por última vez a Bourdieu, hay posibilidad de «invención colectiva». Él prosigue diciendo que

> la totalidad del edificio del pensamiento crítico necesita por tanto una reconstrucción crítica. Esta labor de reconstrucción no se puede llevar a cabo, según pensaban algunos en el pasado, mediante un único gran intelectual, un maestro dotado con los exclusivos recursos de su singular pensamiento, ni mediante el portavoz autorizado de un grupo o una institución que supuestamente hable en nombre de aquellos que no tienen voz, sindicato, partido político, etcétera. Allí es donde el intelectual colectivo [el nombre que da Bourdieu a los individuos cuya suma de investigaciones y cuya participación en temas comunes constituye una suerte de colectivo *ad hoc*] puede ejercer su insustituible función, contribuyendo a crear las condiciones

sociales para la producción colectiva de utopías realistas.

Mi respuesta a esto es resaltar la ausencia de cualquier tipo de plan rector, de gran teoría o siquiera de borrador sobre lo que los intelectuales pueden hacer y sobre la actual ausencia de algún tipo de teleología utópica hacia la cual se pueda pensar que avanza la historia de la humanidad. Por tanto, *inventamos* objetivos de forma plagiaria; en el sentido literal de la palabra latina *inventio* que empleaban los oradores para subrayar la idea de volver a encontrar o volver a ensamblar a partir de realizaciones anteriores, en contraposición al uso romántico de la palabra «invención», entendida como algo que se crea de la nada. Es decir, conjeturamos una situación mejor a partir de los hechos históricos y sociales conocidos. Así, en efecto, esto permite alcanzar logros intelectuales en muchos frentes, en muchos lugares y en muchos estilos que mantienen vivo tanto el sentido de la oposición como el sentido de la participación activa que he mencionado hace un momento. Por consiguiente, el cine, la fotografía e incluso la música, junto con todas las artes de la escritura, pueden ser vertientes de esta actividad. Parte de lo que hacemos como intelectuales no solo es definir la situación, sino también discernir las posibilidades de intervención activa, tanto si después las ejecutamos nosotros mismos como si las reconocemos en otros que, o bien las han visto antes, o bien ya se han puesto manos a la obra: el intelectual como vigía. El antiguo provincianismo disciplinar —por ejemplo, el de un especialista de la literatura cuyo campo de estudio es la Inglaterra de comienzos del siglo XVII— se desautoriza a sí mismo y, dicho con toda franqueza, parece carecer de interés y resultar inútil y castrado. Debemos suponer que, aun cuando no podamos hacer ni saber de todo, siempre debe ser posible no solo diferenciar los elementos de una lucha, tensión o problema próximo que se puede dilucidar de forma

dialéctica, sino también percibir que otras personas mantienen una posición similar y trabajan en un proyecto común. En este aspecto, he encontrado cierto paralelismo iluminador y alentador en el reciente libro de Adam Phillips *Darwin's Worms*, según el cual la atención que Darwin dedicó durante toda su vida a la modesta lombriz de tierra reveló su capacidad para manifestar la variabilidad y los designios de la naturaleza sin necesidad de haber percibido la totalidad de la una ni de los otros, con lo cual en su trabajo sobre las lombrices de tierra reemplazó «un mito de la creación con un mito de la continuidad secular» (Phillips, 46).

¿Disponemos de algún modo que no sea trivial de generalizar acerca de dónde y bajo qué forma se desarrollan hoy este tipo de luchas? Me limitaré a decir algo únicamente sobre tres de ellas que se prestan muy bien a la intervención y la elaboración intelectual. La primera consiste en protegerse de la desaparición del pasado e impedirla; dada la rapidez con que se producen los cambios, la reformulación de la tradición y la construcción de distorsiones simplificadas de la historia, esta desaparición del pasado reside en el corazón mismo de la disputa calificada por Benjamin Barber desde una óptica un tanto histriónica como «Jihad frente a McWorld». La función del intelectual consiste en presentar narraciones alternativas de la historia y otras perspectivas sobre la misma diferentes de las ofrecidas por los litigantes que defienden la memoria oficial y la identidad y la misión nacionales. Al menos desde Nietzsche, la escritura de la historia y las sedimentaciones de la memoria se han considerado en muchos aspectos uno de los fundamentos esenciales del poder, que orienta sus estrategias y cartografía sus avances. Fijémonos, por ejemplo, en el atroz uso que se hace del sufrimiento del pasado tal como se describe en los relatos del Holocausto de Tom Segev, Peter Novick y Norman Finkelstein; o, para mantenernos en

el ámbito de la restitución y reparación históricas, la ingrata desfiguración, desmembración y desmemoria de experiencias históricas relevantes que no cuentan con grupos de presión lo bastante poderosos en el presente y por tanto sufren rechazo o quedan menospreciados. Lo que necesitamos ahora son historias austeras y sin contaminar que pongan en evidencia la multiplicidad y complejidad de la historia y que no nos permitan concluir que esta avanza de forma impersonal, de acuerdo con leyes predeterminadas, ya sea por la divinidad o por los poderosos.

La segunda lucha es la de construir con el fruto del trabajo intelectual campos de coexistencia en lugar de campos de batalla. Hay poderosas razones para aprender mucho de la descolonización, que consisten en que, por nobles y liberadores que fueran sus objetivos, a menudo no consiguió impedir la aparición de movimientos nacionalistas represivos sustitutivos de los regímenes coloniales, y que el propio proceso quedó inmerso casi de inmediato en la guerra fría, pese a los esfuerzos retóricos del movimiento de países no alineados. Es más, una pequeña industria académica ha minimizado e incluso trivializado sin más este hecho al convertirlo en una tibia disputa entre oponentes intercambiables. En los diversos debates sobre la justicia y los derechos humanos a los que tantos de nosotros sentimos que nos hemos incorporado debe haber un componente de nuestro compromiso que subraye la necesidad de redistribuir los recursos y que defienda el imperativo teórico frente a las inmensas acumulaciones de poder y capital que deforman la vida humana.

No puede haber paz sin igualdad; este es un valor intelectual que es necesario reiterar, demostrar y fortalecer desesperadamente. La seducción que ejerce la propia palabra —paz— se debe a que está rodeada por las lisonjas de la

aquiescencia, los elogios no polémicos y el apoyo sentimental. Los medios de comunicación internacionales (como ha sucedido hace poco con la desautorizada guerra en Irak) amplifican acríticamente, adornan y transmiten todo esto sin cuestionárselo a vastas audiencias para las que la guerra y la paz son espectáculos para el consumo y el disfrute inmediatos. Requiere mucho más valor, trabajo y conocimiento descomponer en sus elementos palabras como «guerra» y «paz», recuperar lo que se ha dejado fuera de los procesos de paz por exigencia de los poderosos, y después volver a situar esa realidad ausente en el centro de la situación, que escribir artículos prescriptivos para «liberales», al estilo de Michael Ignatieff, en los que se insta a la destrucción y muerte de unos civiles lejanos bajo el estandarte de un imperialismo benigno. Quizá el intelectual sea una especie de memoria antagonista, con un discurso antagónico propio, que no permita que la conciencia mire hacia otro lado o se adormezca. Como dijo el doctor Johnson, el mejor correctivo consiste en imaginar a la persona con la que uno está discutiendo —en este caso, a la persona sobre la que caerán las bombas— leyendo tu escrito en tu presencia.

Aun así, del mismo modo que la historia nunca está acabada ni completa, también se da el caso de que hay oposiciones dialécticas que no es posible conciliar, no se pueden trascender o a las que no se puede dar carpetazo mediante una especie de síntesis superior inequívocamente más noble. El tercer ejemplo de lucha, y el más cercano a mí, es el conflicto de Palestina, que, según he creído siempre, no se puede resolver mediante una reorganización técnica y de los accesos geográficos que en última instancia permita conceder a los desposeídos palestinos el derecho (que lo es) a vivir en aproximadamente el 20 por ciento de su territorio, que quedaría cercado y sería por entero dependiente de Israel.

Tampoco, por otra parte, sería moralmente aceptable exigir que los israelíes se retiraran de la totalidad de la antigua Palestina, la actual Israel, para convertirse para siempre en refugiados como los palestinos. Pese a todo lo que me he esforzado por tratar de buscar una solución a este callejón sin salida, no la he encontrado, puesto que no se trata de un caso superficial de derecho contra derecho. Jamás puede estar bien privar a todo un pueblo de su tierra y de su legado. Los judíos también son lo que he denominado una comunidad que sufre y que ha llevado consigo el legado de una gran tragedia. Pero a diferencia del sociólogo israelí Zeev Sternhell, que en otro tiempo realizó este comentario en mi presencia, no puedo aceptar que la conquista de Palestina fuera una conquista necesaria. La sola idea ofende cualquier sentido del dolor de los palestinos, que, a su propio modo, también es trágico.

Las experiencias solapadas y aun así irreconciliables exigen del intelectual el valor para decir que eso es lo que hay ante nosotros, del mismo modo preciso que en todos sus escritos sobre música Adorno ha insistido en que la música moderna no se puede conciliar jamás con la sociedad que la produce, sino que tanto en su forma como en su contenido, ambos intensos y con frecuencia elaborados hasta la extenuación, la música puede ejercer como callado testigo de la inhumanidad que la rodea. Toda asimilación de la obra musical individual en su escenario social es, según Adorno, falsa. Concluiré con la idea de que el hogar provisional del intelectual es la esfera de un arte exigente, resistente e intransigente al que, por desgracia, no podemos retirarnos ni acudir en busca de soluciones. Pero solo en ese precario ámbito de exilio podemos, primero, comprender la dificultad que en verdad encierra lo que no se puede comprender y, después, continuar avanzando y, pese a todo, continuar intentándolo.

Referencias bibliográficas

1. La esfera del humanismo

Bellow, Saul, «Health, Sex, Race, War», prólogo a Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, Nueva York, 1987 (hay trad. cast… *El cierre de la mente moderna*, traducción de Adolfo Martín, Plaza & Janés, Barcelona, 1989).

—, *Mr. Sammler's Planet*, Viking Press, Nueva York, 1970 (hay trad. cast… *El planeta de Mr. Sammler*, traducción de Rafael Vázquez Zamora, Debolsillo, Barcelona, 2005).

Clifford, James, crítica de *Orientalismo*, en *History and Theory*, 19, n.º 2 (febrero de 1980), pp. 204-223. Reimpreso bajo el título de «On Orientalism», en James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Mass… 1988 (hay trad. cast… *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, traducción de Carlos Reynoso, Gedisa, Barcelona, 2001, 1.a ed., 1.a reimp.).

Crane, R. S., *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical*, 2 vols… University of Chicago Press, Chicago, 1968.

Eliot, T. S., *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*, Faber and Faber, Londres, 1934.

Foner, Eric, *The Story of American Freedom*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1999.

Gray, John, *Straw Dogs: Thoughts on Human and Other Animals*, Granta, Londres, 2002 (hay trad. cast… *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2003).

Heidegger, Martin, «Letter on Humanism», en W. McNeill, ed., *Martin Heidegger: Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 (hay trad. cast… *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000).

Hofstader, Richard, *Anti-Intellectualism in American Life*, Random House, Nueva York, 1966 (hay trad. cast… *Antiintelectualismo en la vida norteamericana*, traducción de Federico Fernández de Castillejo, Tecnos, Madrid, 1969).

James, Henry, «Matthew Arnold», en Leon Edel y Mark Wilson, eds., *Literary Criticism: Essays on Literature, American Writers, English Writers*, Library of America, Nueva York, 1984, pp. 719-731.

Lears, T. J. Jackson, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture*, 1880-1920, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

Miyoshi, Masao, «"Globalization", Culture, and the University», en Masao Miyoshi y Fredric Jameson, eds., *Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 247-270.

—, «Ivory Tower in Escrow», *boundary 2* 27, n.º 1 (primavera de 2000), pp. 8-50.

—, «The University and the "Global" Economy: The Cases of the United States and Japan», *South Atlantic Quarterly*, 99, n.º 4 (2000), pp. 669-696.

Ohmann, Richard, *English in America: A Radical View of the Professíon*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

Ortega y Gasset, José, *Velazquez, Goya, and the Dehumanization of Art*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1972 (ed. esp.: *La deshumanización del arte*, edición de Luis de Llera, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005).

Poirier, Richard, *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, Random House, Nueva York, 1987.

Shattuck, Roger, *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*, St. Martin's Press, Nueva York, 1996 (hay trad. cast… *Conocimiento prohibido: de Prometeo a la pornografía*, traducción de Eva Rodríguez Halfter, Suma de Letras, Madrid, 2001).

Snow, C. P., *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1959 (hay trad. cast… *Las dos culturas y un segundo enfoque*, traducción de Salustiano Mansó, Alianza, Madrid, 1977).

Spitzer, Leo, *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1948 (hay trad. cast… *Lingüística e historia literaria*, traducción de José Pérez Riesco, Gredos, Madrid, 1968, 2.a ed.).

Vico, Giambattista, *The New Science of Gíambattista Vico: Revised Translations of the Third Edition of 1744*, traducción al inglés de Thomas G. Bergin y Max H. Fisch, Cornell University Press, Ithaca, 1984 (hay trad. cast… *Principios de ciencia nueva*, traducción de J. M. Bermudo y Assumpta Camps, Folio, Barcelona, 2002).

2. Los cambiantes fundamentos del estudio y la práctica humanísticos

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1996.

Kavafis, Konstantin, «Waiting for the Barbarians», en *Before Time Could Change Them: The Complete Poems of Constantine P. Cavafy*, traducción al inglés de Theoharis Constantine Theoharis, Harcourt, Nueva York, 2001 (hay trad. cast… «Esperando a los bárbaros», en *Poesías completas*, traducción y notas de José María Álvarez, Hiperión, Madrid, 1991).

Frye, Northrop, *The Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, Princeton, 1957 (hay trad. cast… *Anatomía de la crítica: Cuatro ensayos*, traducción de Edison Simons, Monte Ávila, Caracas, 1977).

Saunders, Francés Stonor, *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, Granta, Londres, 1999 (hay trad. cast… *La CIA y la guerra fría cultural*, traducción de Rafael Fontes, Debate, Madrid, 2001).

Viswanathan, Gauri, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.

Wallerstein, Immanuel, «Eurocentrism and its Avatars», en *New Left Review*, 227 (noviembre-diciembre de 1997), pp. 93-107 (hay trad. cast… «El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de las ciencias sociales», disponible en internet: www.newleftreview.org/PDFarticles/Spanish/NLR22205.p

3. El retorno a la filología

Barber, Benjamin, *Jihad Versus McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, Ballantine, Nueva York, 1996.

Bourdieu, Pierre, *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Polity Press, Cambridge, 1999 (hay trad. cast. parcial: *La miseria del mundo*, traducción de Horacio Pons, Akal, Tres Cantos, 1999).

Deutscher, Isaac, *The Non-Jewish Jew*, edición e introducción de Tamara Deutscher, Oxford University Press, Londres y Nueva York, 1968 (hay trad. cast… *El judío no sionista y otros ensayos*, traducción de Nati Martín Moro, Ayuso, Madrid, 1971).

Emerson, Ralph Waldo, *Essays: First and Second Series*, Vintage Books, Nueva York, 1990 (hay trad. cast… *Ensayos*, edición y traducción de Ricardo Miguel Alfonso, Espasa-Calpe, Madrid, 2001).

Forster, E. M., *Howard's End*, Penguin, Nueva York, 1988 (hay trad. cast… *Regreso a Howard's End*, traducción de Eduardo Mendoza, Alianza, Madrid, 2005).

Harlan, David Craig, *The Degradation of American History*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Hobsbawm, Eric J., *The Age of Extremes, 1914-1991*, Michael Joseph, Londres, 1994 (hay trad. cast… *Historia del siglo XX, 1914-1991*, traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Crítica, Barcelona, 2000).

Poirier, Richard, *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, Random House, Nueva York, 1987.

Rorty, Richard, *Achieving Our Country: Leftist Thought*

in Twentieth-Century America, Harvard University Press, Cambridge, Mass… 1998 (hay trad. cast… *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción y glosario de Ramón José del Castillo, Paidós, Barcelona, 1999).

Scarry, Elaine, *On Beauty and Being Just*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1999.

Spitzer, Leo, «Linguistics and Literary History», en Leo Spitzer, *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1948, pp. 1-39 (hay trad. cast… *Lingüística e historia literaria*, traducción de José Pérez Riesco, Gredos, Madrid, 1968).

4. Introducción a *Mimesis*, de Erich Auerbach

Auerbach, Eric, «Epilegomenon zu Minesis», *Romanische Forscungen*, 65 (1953).

—, «Figura», en *Scenes From the Drama of European Literature*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1984 (hay trad. cast… *Figura*, prólogo de José M. Cuesta Abad, traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Prados, Trotta, Madrid, 1998).

—, *Dante: Poet of the Secular World*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

—, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, traducción al inglés de Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1993 (hay trad. cast… *Lenguaje literario y público en*

la Baja Latinidad y en la Edad Media, traducción de Luis López Molina, Seix Barral, Barcelona, 1969).

—, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, traducción al inglés de Willard R. Trask, introducción de Edward Said, Princeton University Press, Princeton, N. J., 2003 (hay trad. cast… *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, traducción de I. Villanueva y E. Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2002).

—, «Philologie der Weltliteratur», traducción al inglés de Edward Said y Maire Said, *Centennial Review*, 13 (1969).

Green, Geoffrey, *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1982.

Lowry, Nelson, Jr., «Erich Auerbach: Memoir of a Scholar», *Yale Review*, 69, n.º 2 (invierno de 1980).

Vico, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*… traducción al inglés de Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1984 (hay trad. cast… *Principios de ciencia nueva*, traducción de J. M. Bermudo y Assumpta Camps, Folio, Barcelona, 2002).

5. La función pública de los escritores e intelectuales

Bourdieu, Pierre, *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Polity Press, Cambridge, 1999 (hay trad. cast. parcial: *La miseria del*

mundo, traducción de Horacio Pons, Akal, Tres Cantos, 1999).

Brennan, Timothy, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*, Harvard University Press, Cambridge, Mass… 1997.

Casanova, Pascale, *La republique mondiale des lettres*, Seuil, París, 1999 (hay trad. cast: *La república mundial de las letras*, traducción de Jaime Zulaika, Anagrama, Barcelona, 2001).

Crozier, Michel, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy*, New York University Press, Nueva York, 1975.

Dezelay, Yves y Bryant G. Garth, *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order…* University of Chicago Press, Chicago, 1996.

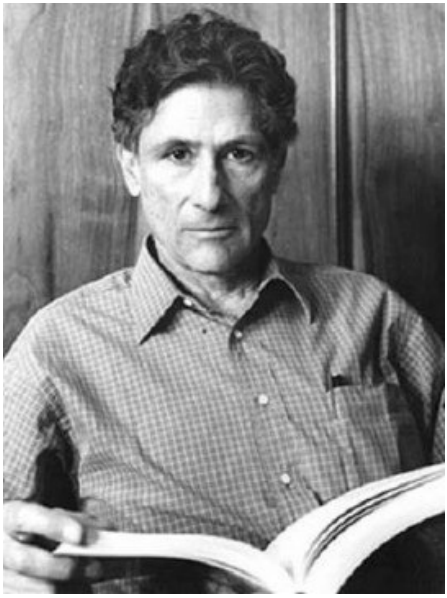
—, «L'impérialisme de la vertu», *Le Monde Diplomatique* (mayo de 2000). Disponible en www.monde-diplomatique.fr/2000/05/.

Lazarus, Neil, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press, Nueva York, 1999.

Phillips, Adam, *Darwin's Worms*, Basic Books, Nueva York, 2000.

Robbins, Bruce, *Feeling Global: Internationalism in Distress*, NYU Press, Nueva York, 1999.

Williams, Raymond, *A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York, 1976.



EDWARD WADIE SAID (1935-2003) nació en Jerusalén y pasó parte de su juventud en el Líbano y El Cairo. Se educó en el Victoria College de El Cairo, en el Mount Hermon School de Massachusetts y en las universidades de Princeton y Harvard. En esta última ejerció la docencia durante breves períodos, así como en las universidades de Yale y Johns Hopkins. Pero fue en la Universidad de Columbia donde desarrolló casi toda su carrera investigadora como catedrático de literatura inglesa y comparada. Su actividad como pensador se extendió a la literatura, la política, la música, la filosofía y la historia. Colaboró asiduamente en las publicaciones *The Nation, The Guardian, London Review of Books, Le Monde Diplomatique, Counterpunch* y *Al-Ahram*. En 1999, junto al pianista y director de orquesta Daniel Barenboin, fundó la *West-East Divan Orchestra*, proyecto ideado para reunir, con espíritu de concordia, a jóvenes talentos musicales palestinos, árabes e israelíes, así como para ser un foro para el diálogo y la reflexión sobre el conflicto israelí-palestino. Esta orquesta tiene, desde 2002, su sede en

Sevilla (España) y sus fundadores, Said y Barenboin, recibieron en 2002 el Premio Príncipe de Asturias a la Concordia por su aportación al acercamiento entre jóvenes talentos árabes e israelíes.

Entre su numerosa e importante producción destacan *Cultura e imperialismo* y las siguientes tres obras: *Orientalismo*, un clásico entre los estudios culturales y literarios, *Nuevas crónicas palestinas* y las memorias *Fuera de lugar*, con las que obtuvo el premio New Yorker al mejor libro de ensayo de 1999. Edward W. Said falleció en Nueva York en septiembre de 2003.

Notas

[1] Cuando se citan fragmentos de otras obras, la cifra en cursiva remite a la página de la edición española citada en las referencias, cuya traducción se reproduce o adapta siempre que es posible hacerlo. (N. del T.) <<

[2] Conjunto de doce escritores y poetas del sur de Estados Unidos que se oponían al modernismo y defendían el tradicionalismo de los valores agrarios del sur. (N. del T.) <<

[3] State University of New York de Stony Brook. (N. del T.) <<

[4] Literalmente, «aquellos que vivieron sin vituperio y sin alabanza» (Dante Alighieri, *Inferno*, III, 35-36). (N. del T.) <<

[5] Siglas de Health Maintenance Organization (Organización de Mantenimiento de la Salud), un tipo de seguro sanitario según el cual un conjunto de médicos ofrece atención a cambio de una tarifa mensual. De acuerdo con este sistema, los pacientes solo pueden acudir a profesionales que pertenezcan a su red de HMO. (N. del T.) <<

[6] Primera epístola a los corintios, 13, 1. (N. del T.) <<

[7] *NewsHour* y *Nightline* son informativos de la televisión estadounidense. La PBS, o Public Broadcasting Services, es una asociación de más de 340 cadenas de televisión locales no lucrativas, y la ABC, o American Broadcasting Company, es una de las principales cadenas de televisión estadounidense de ámbito nacional, privada e integrada en Walt Disney

Company. (N. del T.) <<

[8] Organismo internacional de carácter privado, con sede en Nueva York, que agrupa a personalidades de los ámbitos político y económico de Estados Unidos, Canadá, Europa occidental y Japón. Se fundó en 1973 a partir de una iniciativa de David Rockefeller. El objetivo manifiesto de este grupo de presión transnacional fue defender los intereses de la gran empresa y el papel hegemónico que los grandes centros capitalistas ejercen sobre el sistema mundial. (N. del T.) <<

ÍNDICE

Humanismo y crítica democrática 3
Prólogo 6
Prefacio 11
1. La esfera del humanismo 15
2. Los cambiantes fundamentos del estudio y la práctica humanísticos 50
3. El retorno a la filología 80
4. Introducción a Mimesis, de Erich Auerbach 112
5. La función pública de los escritores e intelectuales 150
Referencias bibliográficas 180
1. La esfera del humanismo 180
2. Los cambiantes fundamentos del estudio y la práctica humanísticos 183
3. El retorno a la filología 184
4. Introducción a Mimesis, de Erich Auerbach 185
5. La función pública de los escritores e intelectuales 186
Autor 188
Notas 190